

DE CAMPESINOS A FRANCESES

EUGEN WEBER



LA MODERNIZACIÓN DEL MUNDO RURAL
1870–1914



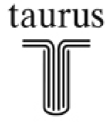
Eugen Weber

De campesinos a franceses

La modernización del mundo rural (1870-1914)

Traducción de Jordi Ainaud i Escudero

taurus



Pour Jacqueline
encore et toujours

LISTA DE MAPAS

20. Orfeones fundados entre 1821 y 1880 todavía existentes en 1906.

INTRODUCCIÓN

En 1948, en París, bajo los soportales del Théâtre de l'Odéon, donde en aquella época uno podía adquirir libros de saldo por unos pocos francos (o leerlos allí mismo, de pie, durante horas), compré un ejemplar de *Mon village*, de Roger Thabault, que todavía conservo, aunque deteriorado por el uso. Fue la primera indicación que tuve (no leí la gran obra de André Siegfried sobre el tema hasta mucho más tarde) de que en el pueblecito de Thabault, Mazières, en el Gâtinais, y en muchos otros pueblos de la campiña francesa, se había producido un profundo cambio durante el periodo que abarcaban sus páginas —1848-1914— y de que ese cambio iba más allá de la historia política tal y como yo la conocía, aunque estuviera inextricablemente unido a ella.

Thabault describe la evolución de un municipio —pueblo, pedanías, caseríos y granjas dispersas— donde la vida había seguido el mismo curso desde mucho antes de la Revolución y que solo cambió, aunque radicalmente, en el medio siglo anterior a 1914. Las condiciones materiales, las mentalidades, la conciencia política, todo ello sufrió transformaciones drásticas, una especie de proceso de precipitación totalmente distinto a las evoluciones más bien graduales o a las modificaciones esporádicas que se acumulan para conformar lo que describimos como un periodo de la historia. El cambio histórico se precipitó y llevó a Mazières no de un periodo histórico a otro, sino a una nueva era de la humanidad, a una forma de civilización distinta por completo.[1]

Todo eso era muy interesante, pero entonces me preocupaban otras cosas. La historia que Thabault contaba influyó en mi visión de la historia de Francia, pero no la modificó mucho. La historia sobre la que yo pensaba, enseñaba y escribía se desarrollaba sobre todo en las ciudades; el campo y los pueblos y las aldeas eran un mero

apéndice de esa historia, lugares que seguían, se hacían eco o simplemente se quedaban mirando lo que sucedía, pero apenas relevantes por sí mismos.

Al cabo de veinte años descubrí otro libro que describía a su manera el mismo proceso de transformación en profundidad. No sé cómo llegué a él, porque tampoco era obra de ningún historiador. Escrito por un folclorista, *Civilisation traditionnelle et genres de vie* era casi contemporáneo de *Mon village*. En un ámbito muy diferente, con argumentos más genéricos, hablaba de la decadencia y de la desaparición de los ritos y las costumbres tradicionales de Francia. Estos, decía su autor, André Varagnac, habían ido evolucionando a partir de sus orígenes, y hasta el siglo XIX habían surgido otros ritos y costumbres que los sustituían. Pero lo novedoso es que al llegar a cierto punto de dicho siglo, el proceso de renovación cesó: las tradiciones murieron y no se instauraron otras en su lugar; los procesos espontáneos de innovación en el campo dejaron de producirse.[2] Moría así toda una forma de ver el mundo. ¿Coincidencia? También Varagnac situaba los cambios cruciales en el último cuarto del siglo XIX.

A esas alturas, yo ya estaba preparado para ir más allá. Había empezado a darme cuenta de que en mis investigaciones sobre historia política e intelectual —la que escribíamos y enseñábamos, la urbana— estaba ignorando una porción enorme de la realidad. ¿Qué ocurría en los pueblos y en el campo? ¿Tenía razón Varagnac? ¿Hubo una cultura, o más bien varias culturas, que coexistieron junto con la oficial que conocíamos y estudiábamos, y que en algún momento se rindieron ante la dominante o se fusionaron con ella? Si es así, ¿cómo ocurrió?

Volví a Thabault. No era la primera vez que lo releía; pero cuando uno busca cosas diferentes, ve cosas diferentes. El héroe de Thabault, por así decirlo, el eje de las modificaciones que estudiaba, era la escuela del pueblo. Todos los historiadores franceses lo sabían, sin duda. Pero Thabault se centra en la escuela en un contexto particular: el paso del relativo aislamiento y de una economía relativamente cerrada a la unión con el mundo exterior a través de las carreteras, los ferrocarriles y la economía

monetaria. La escuela fue importante porque las condiciones cambiaron, porque estaba al servicio de esas nuevas condiciones, y las condiciones que la escuela contribuyó a cambiar ya no eran locales, sino nacionales; eran urbanas, eran modernas.

¡Qué hallazgo! Después de un cuarto de siglo estudiando la historia de Francia, descubría lo que cualquier libro de texto podría haberme contado. Y, sin embargo, tal vez sea eso lo que es en el fondo el estudio de la historia: la relectura del pasado, por así decirlo, al principio porque uno quiere descubrirlo por sí mismo y asimilarlo, y más tarde porque lo que uno busca (y, por tanto, ve) en un territorio conocido puede ser muy diferente de lo que ha discernido antes o aprendido de otros. Y eso fue lo que me pasó. Buscar respuestas a las preguntas que Varagnac había ayudado a plantear me llevó a descubrir una nueva Francia en el campo del siglo XIX, una Francia en la que muchos no hablaban francés ni conocían (y mucho menos utilizaban) el sistema métrico decimal, en la que las *pistoles* y los *écus* eran más conocidos que los francos, en la que las carreteras eran pocas y los mercados, lejanos, y donde la economía de subsistencia era el reflejo de la prudencia más elemental. Este libro trata de cómo cambió todo esto, y de cómo se transformaron las mentalidades en dicho proceso; en una palabra, de cómo la Francia subdesarrollada se integró en el mundo moderno y en la cultura oficial de París, de las ciudades.

Y trata de los campesinos. Gordon Wright ha verbalizado mejor que nadie lo peligroso que resulta aventurarse en ese terreno pantanoso: «La Francia rural posee una diversidad casi infinita, y casi cualquier generalización sobre el campesinado se vuelve parcialmente falsa en cuanto se formula». Y, sin embargo, añade, y debo reproducirlo: «La curiosidad insatisfecha sobre las tendencias generales […] me llevó a persistir en mi intento de examinar el problema en su conjunto».[3]

La Rochefoucauld señaló que solo se pueden conocer bien las cosas cuando se las conoce en detalle, pero el detalle es infinito, por lo que nuestro conocimiento está destinado a seguir siendo superficial e imperfecto. Es un argumento muy práctico para un libro como este, en el que se formulan

generalizaciones a partir de una documentación necesariamente parcial e incompleta en origen. Además, dada mi hipótesis de trabajo de que partes muy significativas de la Francia rural siguieron viviendo en un mundo propio hasta casi el final del siglo XIX, me he centrado deliberadamente en las regiones que más se adecuaban a mis intereses —el oeste, el centro, el sur y el sudoeste— y en los cuarenta o cincuenta años anteriores a 1914. Y, por último, dado que mi propósito desde el principio era no ser exhaustivo sino sugestivo, la documentación refleja ese enfoque.

Desde mi punto de vista, el periodo cubierto, que es aproximadamente el que abarca Thabault, ha permanecido extrañamente inexplorado. Entre las fuentes secundarias, las que más me han enseñado, y de forma más directa, han sido los artículos pioneros de Guy Thuillier y la enorme tesis inédita de Alain Corbin sobre el Lemosín durante el segundo tercio del siglo XIX. Los otros grandes estudios que arrojan luz sobre la vida en el campo tratan de periodos anteriores (Le Roy Ladurie, Pierre Goubert, Paul Bois) o de la primera mitad del siglo XIX (Maurice Agulhon, Jean Vidalenc, Philippe Vigier) o del siglo XX (Gordon Wright, Henri Mendras). En efecto, desde mediados del siglo XX se han realizado numerosas investigaciones sociológicas, pero la mayor parte de ellas se remontan a épocas anteriores solo de forma somera y a efectos introductorios. Existen abundantes monografías, muchas de ellas notables y sensibles, pero pocas se detienen en los años que más me interesan; y las que lo hacen (André Siegfried, Georges Dupeux) se centran sobre todo en la política. Como queda claro en mis páginas, mi interés principal radica en las formas de vida y de pensamiento, una presa más esquiva y doblemente escurridiza cuando la documentación es difícil de encontrar, y aún más difícil de precisar.

Surgen problemas especiales cuando se intenta comprender la evolución de las condiciones y de las mentalidades entre las masas inarticuladas, es decir, inarticuladas en aquellos ámbitos particulares que proporcionan la mayoría de los documentos en los que se basan los historiadores. La mayoría de los sujetos de la investigación histórica son individuos que sabían leer y escribir y eran elocuentes; muchos han dejado

documentos claros y a menudo con fines concretos o los han descrito testigos que los conocían bien. En cambio, los actos, los pensamientos y las palabras de los analfabetos (y la mayoría de mis sujetos eran analfabetos, o como si lo fueran) han quedado en gran parte sin documentar. Los documentos que existen son obra de terceros que observaron y anotaron lo que veían para sus propios fines. La policía, los burócratas, los folcloristas, los sacerdotes, los maestros, los agrónomos y los hombres de letras los observaron e incluso los investigaron, pero por críticos o comprensivos que se muestren con ellos, no pueden contarnos lo que ocurrió desde el punto de vista de los implicados. Con este tipo de informaciones, he adoptado por norma el indicar sus fuentes y contexto, para que los lectores tengan en cuenta sus posibles prejuicios (o como mínimo su parcialidad); y he utilizado con mayor confianza las informaciones que me han parecido puramente secundarias en relación con los objetivos que perseguía el testigo o, mejor aún, contrarias a sus intereses aparentes.

Además, los analfabetos en realidad son elocuentes; pueden expresar y a menudo expresan sus sentimientos y opiniones de maneras diversas. Los sociólogos, los etnólogos, los geógrafos y, más recientemente, los historiadores de la demografía nos han mostrado nuevos y diferentes medios de interpretar los datos, con el resultado de que el caudal de información del que disponemos ha acabado siendo mucho más rico de lo que creíamos. He intentado aprender de su trabajo, aunque no me he dejado guiar por ninguna disciplina en concreto. Una fuente especialmente fructífera de datos, sobre todo en una obra cuyo objetivo principal es explorar y sugerir, se encuentra en las canciones, los bailes, los proverbios, los cuentos y las imágenes de la gente del campo, en el extenso terreno de las artes y tradiciones populares. He recurrido una y otra vez a esta fuente para descubrir lo que la población rural utilizaba, o decía, o hacía, cómo cambiaron o abandonaron las cosas, y qué las sustituyó.

Pero incluso la investigación conforme a las líneas tradicionales sobre la historia social de los años 1880-1914 presenta problemas singulares. En los Archivos Nacionales de Francia existen graves lagunas en lo que concierne a los

cincuenta años clave anteriores a 1914,[4] a lo que debe sumarse la escasez de material en los archivos departamentales, tan ricos hasta el Segundo Imperio y tan pobres hasta los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial. Otros archivos también han aportado mucha información: el del Ministerio de la Guerra, el del Museo de Artes y Tradiciones Populares, el del Instituto Nacional de Investigación y Documentación Pedagógica. También los ricos materiales secundarios de la Biblioteca Nacional de Francia. A los directores y al personal de estas instituciones, así como a los archivos departamentales del Allier, el Ariège, el Cantal, Finisterre, el Gers, La Gironda, el Alto Vienne, el Lot, Puy-de-Dôme, los Pirineos Orientales, los Vosgos y el Yonne, les debo mi agradecimiento por su ayuda más allá del deber.

También hay que dar las gracias a la Universidad de California y al National Endowment for the Humanities por una excedencia y una subvención que hicieron posible la empresa y me ayudaron a llevarla a cabo; a Robert Rockwell y a N. Grange y M. Revel por su ayuda y sus habilidades en la investigación; a Claire Pirone por mecanografiar una y otra vez el original con un celo inquebrantable.

Varios colegas e investigadores franceses me han prestado valiosos materiales y consejos. Entre ellos, J. M. Dumont en Épinal, L. Bouyssou en Aurillac, y sobre todo Henri Polge en Auch, un hombre que me ha inspirado con su erudición y sus consejos. El profesor Tanguy Daniel, que ahora enseña en Brest, me permitió utilizar su estudio inédito sobre los *pardons* y las peregrinaciones en la diócesis de Quimper; el profesor Alain Corbin me permitió leer y aprender de su monumental y fascinante tesis sobre las migraciones en el Lemosín; y André Varagnac compartió generosamente tanto sus recuerdos como sus archivos personales conmigo. En Estados Unidos, Charles Tilly me ayudó con sus críticas verdaderamente constructivas. Les estoy muy agradecido a todos. Tampoco quiero ni debo olvidar la primera ocasión que tuve de exponer mis puntos de vista sobre este tema, que me proporcionó el Simposio de Estudios Franco-Americanos de la Universidad del Sudoeste de Luisiana en 1971;[5] y a los dos amigos, los profesores Amos Simpson y Vaughan Baker, cuyas exhortaciones entusiastas en una noche de Luisiana me

convencieron de que valía la pena seguir con el tema que me había fascinado durante varios años.

Podría haber leído mucho más, haber hablado con más gente, haber realizado un estudio más exhaustivo. Pero, en última instancia, el estudio seguiría siendo incompleto, sus conclusiones seguirían siendo provisionales, como las de este libro. Así pues, hay que tomar esta investigación por lo que es: un intento de dar algo de cuerpo a los huesos pelados de unos hechos que ya conocemos a grandes rasgos, y un atisbo del trabajo que aún queda por hacer. O, por citar a Chesterton:

> Porque aún hay buenas nuevas que oír y cosas gratas que ver
> antes de ir al Paraíso pasando por Kensal Green.

PRIMERA PARTE

Cómo era todo

1
UN PAÍS DE SALVAJES

> *Il y aurait de bons courriers à faire de France et de pays que nous croyons connus; l'étrange n'est pas toujours au pays étranger; on ferait d'immenses découvertes chez soi; on obtiendrait de singuliers résultats si l'on savait regarder le pays habituel d'un regard inhabitué; regarder la France comme si on n'en était pas.*
>
> CHARLES PÉGUY

«No hace falta ir a América para ver salvajes —reflexionaba un parisino mientras paseaba por la campiña borgoñona de la década de 1840—. Los pieles rojas de Fenimore Cooper están aquí». Lo escribe Balzac en su *Paysans* (1844). De hecho, existen numerosas pruebas que demuestran que en zonas extensísimas de la Francia del siglo XIX vivían salvajes. Louis Chevalier nos ha contado que esta misma etiqueta se aplicaba a los pobres de las ciudades —*classe laborieuse*, *classe dangereuse*— a mediados de dicho siglo. Pero también se aplicó, y durante más tiempo, a amplias capas de la población rural, igual de extrañas y desconocidas, igualmente trabajadoras, aunque quizá menos peligrosas por estar menos concentradas.

En 1831, por no remontarnos más en el tiempo, el prefecto del departamento del Ariège califica a la población de sus valles pirenaicos de salvaje «y tan brutal como los osos que aquí habitan». En 1840, un oficial del ejército dice que los habitantes de Fours (Morvan) profieren «gritos tan salvajes como las propias bestias». Oficiales, soldados, ¿quién, si no, se aventuraría en la campiña salvaje, sobre todo en las regiones perdidas al sur del Loira? En 1843, un batallón de infantería que avanzaba por los pantanos de las Landas, al

nordeste de Dax, descubrió a otros salvajes: pobres, retrógrados, asilvestrados.[6] Toda la región era salvaje: páramos, marismas, ciénagas, brezales. En 1832, cuando Georges Haussmann (que luego sería el célebre barón) visitó el distrito de Houeillès, en el extremo sudoeste del Lot y Garona, no encontró ninguna carretera ni punto de referencia, y el inspector de carreteras que le guiaba tenía que recurrir a una brújula.[7] Y eso era en lo que se conocía como las *petites landes*: en las Landas propiamente dichas, como dice el proverbio, los pájaros que cruzan los páramos tienen que llevar consigo sus provisiones. Antes de 1857, cuando la plantación de pinos marcó el albor de una nueva era (aunque entonces fuera solo un tenue amanecer), abundan las referencias al salvajismo, aplicadas por igual al paisaje, a las condiciones de vida y a la población. Los peregrinos que iban a Santiago de Compostela temían cruzar las Landas porque allí no encontraban «ni pan, ni vino, ni pescado, ni fuentes».[8] De hecho, Taine declaró que prefería el desierto. Cuando Édouard Féret publicó su monumental *Statistique générale du département de la Gironde* en 1874, el drenaje de las marismas del Médoc aún perduraba en la memoria de los habitantes, y muchos bordeleses recordaban las fiebres y las aguas estancadas que justificaban el nombre en latín de la región: *in media aquae*. En cuanto a los grandes páramos del sur de Burdeos, seguían sin mejorar, salvajes, sin agua, tierras de pelagra y de fiebres cuya población era tan salvaje como el entorno.[9]

De Burdeos a Bayona no había más que tierras vírgenes, al igual que las tierras que iban de la isla de Yeu, frente a la costa atlántica, al río Drôme y su departamento, en el este, donde en 1857 un coronel expresaba la esperanza de que el ferrocarril pudiera mejorar la suerte de «poblaciones con dos o tres siglos de retraso respecto a sus semejantes» y eliminar «los instintos salvajes nacidos del aislamiento y de la miseria».[10] Los habitantes de la ciudad de Tulle llamaban a los campesinos «*peccata*» (‘pecados’), y un sacerdote del Corrèze, descendiente de una familia humilde de la misma prefectura pero desterrado a una parroquia rural, señalaba con desprecio: «El campesino es precisamente eso, pecado, pecado original, todavía persistente y visible en toda su

ingenua brutalidad».[11] Este comentario, del que da cuenta Joseph Roux, seguramente data de principios de la Tercera República, pero refleja el consenso de los tres primeros cuartos del siglo. «El campesino muestra, en cada uno de sus rasgos, el rostro de la miseria y la desdicha: su mirada es vacilante, tímida; su rostro, inexpresivo; su andar, lento y torpe; el pelo largo que le cae sobre los hombros le presta un aire sombrío» (Alto Vienne, 1822). Ignorancia, superstición y suciedad terribles (Morbihan, 1822). Perezosos, codiciosos, avaros y desconfiados (Landas, 1843). Suciedad, harapos, salvajismo miserable (Loira Inferior, 1850). «Vulgares, apenas civilizados, de natural manso pero salvaje» (Loira, 1862).[12] No es de extrañar que en 1865 un terrateniente lemosín recurriera a términos no muy diferentes a los que La Bruyère había empleado doscientos años antes: «Animales de dos patas, que apenas se parecen a un hombre. Las ropas [del campesino] están sucias; bajo su gruesa piel no se ve fluir la sangre. La mirada salvaje y estúpida no revela destello alguno de pensamiento en el cerebro de este ser, atrofiado moral y físicamente».[13]

Las revueltas populares de diciembre de 1851 produjeron una abundante cosecha de improperios: horda salvaje, tierra de salvajes, bárbaros.[14] Conviene recordar que tachar de *sauvage* a alguien se consideraba una calumnia que podía acarrear una multa o incluso una pena de prisión si se llegaba a juicio.[15] Sin embargo, la letanía continúa: a principios de la década de 1886, el salvajismo disminuye en el Nièvre, pero persiste en la década de 1870 en la Sarthe, donde los «salvajes» de los páramos viven como «trogloditas» y duermen junto al fuego de sus cabañas, tendidos «sobre jergones de zarza igual que los gatos sobre el serrín».[16] También persiste en Bretaña, donde los niños que entran en la escuela «son como los de países en los que no ha penetrado la civilización: salvajes, sucios, y no entienden ni una palabra de la lengua» (1880).[17] Y un folclorista musical que recorre el oeste de Francia, desde la Vendée hasta los Pirineos, comparaba a los lugareños con niños y salvajes que, felizmente, como todos los pueblos primitivos, mostraban una pronunciada afición al ritmo.[18] Todavía en 1903, seguía interpretando la tonadilla del salvajismo rural un escritor

profesional de libros de viajes que, en una visita al Lemosín, al norte de Brive, quedó impresionado por el carácter salvaje de la región y las «huttes de sauvages» en las que vivía la gente.[19] Qué alivio, después de los interminables castañares deshabitados, llegar a un pueblo, por pequeño que fuera. La civilización es urbana (cívica, civil, civilizada), y también lo es, por supuesto, la urbanidad; al igual que «política», «cosmopolita» y «policía», que derivan de *polis*, o sea, también 'ciudad'.

Civilización era lo que les faltaba a los campesinos. En 1850, la Ley Gramont, que tipificaba como delito el maltrato a los animales domésticos, surgía del afán de «civilizar a las personas» y a los niños.[20] De hecho, en la década de 1850, eso era algo en lo que se insistía sin vacilar. Un sacerdote de Beauce consideraba que la mayor necesidad de sus feligreses era civilizarse.[21] En el Alto Loira, los barqueros del río Allier mostraban un «grado de civilización» notablemente superior, gracias a las «naciones más civilizadas» que encontraban en su camino hacia París. Lo mismo ocurría con los hombres de Saint-Didier, donde las relaciones comerciales con Saint-Étienne habían hecho posible «una civilización más avanzada».[22] En el Morvan, por el contrario, una guía de 1857 señalaba que los pueblos prácticamente estaban «apenas tocados por la civilización»; los informes de militares exponían una situación idéntica en el Lot y el Aveyron.[23]

Entre los años sesenta y los ochenta de siglo XIX, los informes de los inspectores de las escuelas primarias se refieren repetidamente al progreso de la civilización y al papel que desempeñan las escuelas en la civilización de las poblaciones en las que actúan. ¿Qué significaban esos informes para los contemporáneos? En su momento examinaremos la cuestión a fondo. Digamos, por ahora, que reflejaban la convicción dominante de que algunos territorios y grupos de cierta importancia estaban por civilizar, es decir, por integrar, por asimilar a la civilización francesa: pobres, atrasados, ignorantes, salvajes, bárbaros, que vivían como bestias con sus bestias. Había que enseñarles modales, moral, a leer y a escribir, a hablar en francés y de Francia, a tener conocimiento de la estructura legal e institucional más allá de su comunidad inmediata. Léon Gambetta lo resumió de este

modo en 1871: los campesinos estaban «intelectualmente varios siglos por detrás de la parte ilustrada del país»; había «una enorme distancia entre ellos y nosotros […] entre los que hablamos nuestra lengua y la multitud de compatriotas nuestros [que], por cruel que sea decirlo, apenas saben chapurrearla»; la propiedad material tenía que «convertirse en el medio de su progreso moral», es decir, de su civilización. [24] El campesino debía integrarse en la sociedad, en la economía y en la cultura nacionales: la cultura de la ciudad y de la ciudad por excelencia, París.

Tenemos informes de progreso que puntúan el curso de esta campaña: en el Morbihan de 1880 la civilización todavía tenía que penetrar en el interior salvaje para que se pareciese al resto de Francia; pero en el Ardèche, «los hábitos más suaves y educados están sustituyendo a los modales bruscos, groseros y salvajes», y en la costa del Atlántico las viejas costumbres iban quedando «arrinconadas por la civilización». [25] Hasta que la campaña acabara triunfando, el campesino seguiría siendo, en palabras de dos observadores del sudoeste, un apunte en bruto e incompleto del hombre verdaderamente civilizado.[26]

Incompleto, por supuesto, en relación con un modelo al que no se ajustaba, y con razón: el campesino lo desconocía por completo. Era un aborigen en lo cultural y político, comparable a las bestias y a los niños, y al que incluso los observadores comprensivos encontraban de lo más extraño. En 1830, Stendhal hablaba de un triángulo mortal, cuyos vértices eran Burdeos, Bayona y Valence, donde «la gente cree en brujas, no sabe leer y no habla francés». Y Flaubert, paseando por la feria de Rosporden en 1846 como un turista por un bazar exótico, comenta sobre los campesinos que le rodean: «Desconfiado, ansioso, desconcertado por todo lo que ve y no entiende, se va del pueblo a toda prisa».[27] Por muy aguda que sea su visión, Flaubert comete el gran error de juzgar al campesino por su forma de comportarse en la ciudad, un lugar al que solo acude cuando es necesario. «Como solo encuentra a personas que adoptan un aire de superioridad y se burlan de él», explicaba un observador del Borbonesado, el campesino se muestra siempre incómodo y constreñido en la ciudad, algo que los observadores

superficiales consideraban una prueba de su carácter «salvaje y taimado». En realidad, ese carácter salvaje era su forma de ser taimado, con una dosis añadida de aspereza, especialmente acusada en una región como Bretaña, donde el campesino no podía estar seguro de quién, de entre los habitantes de las ciudades (aparte de los pequeños comerciantes y los artesanos), hablaba su lengua.[28] Como veremos, en Bretaña y en otras partes, los francófonos necesitaban intérpretes, lo que no facilitaba la comunicación ni el entendimiento mutuo.

El campesino se sentía incómodo en los entornos urbanos, y hacía que sus observadores urbanos, a su vez, también se sintieran incómodos; la opinión que estos tenían de él era el reflejo de la desconfianza del campesino hacia los habitantes de las ciudades. En la década de 1860, uno de estos observadores de los campesinos del sudoeste —que estaba convencido de que le odiaban y temían— no podía ocultar su propio temor hacia ellos ni su desprecio. Y un hacendado de los alrededores de Nantes no podía pasar por alto la forma en que lo miraban los campesinos, «llena de odio y desconfianza».[29] «Ignorantes, llenos de prejuicios —escribió un oficial, refiriéndose a la población de los alrededores de Le Mans—, carecen de escrúpulos a la hora de mentir y engañar». La ignorancia, la apatía, la desidia, la pereza, la inercia, el carácter brutal, avaro, ladino e hipócrita, se atribuyen ora a la malicia, ora a la pobreza o a la desnutrición.[30] Más adelante hablaremos de ello. En cualquier caso, ¿qué se podía esperar? El campesino no razonaba; era egoísta y supersticioso. Era insensible a la belleza, indiferente a su entorno. Era envidioso y detestaba a cualquiera que intentara superarse.[31]

Los habitantes de la ciudad, que a menudo (como en las ciudades coloniales de Bretaña) no entendían el lenguaje rural, despreciaban a los campesinos, exageraban su salvajismo, insistían en los aspectos más pintorescos —y, por tanto, retrógrados— de sus actividades y a veces los comparaban desfavorablemente con otros pueblos colonizados del norte de África y del Nuevo Mundo.[32] En el siglo XIX, en Brest, no era raro que describieran el territorio circundante como «la selva»: *brousse* o *cambrousse*. Pero el

paralelismo con las colonias era innecesario con un arsenal de prejuicios tan bien surtido: «Les pommes de terre pour les cochons, les épluchures pour les Bretons».[33]

A mediados del siglo XVIII, la celebérrima *Encyclopédie* había expresado la opinión dominante: «Mucha gente apenas ve diferencia alguna entre esta clase de hombres y los animales que utilizan para cultivar nuestras tierras; esta forma de pensar es muy antigua y es probable que perdure mucho tiempo». Y así fue. Durante la Revolución, escribe Jules Bois, la guardia nacional urbana del Maine sentía el más profundo desprecio por los bárbaros rurales de su región e incluso se hacían collares con las orejas y narices de los rebeldes tras sus incursiones en el campo. Los historiadores de la Vendée del siglo XIX, a su vez, negaban que los habitantes de las zonas rurales pudieran tener metas o ideas distintas de las que les hubieran inculcado instigadores externos.[34] Este sonsonete, que se repetía una y otra vez en los debates sobre la cultura popular, perpetuaba la imagen del tonto descerebrado cuyos pensamientos, suponiendo que pensara, carecían de importancia.

Los folcloristas de principios del siglo XIX fueron criticados por mostrar interés por la «clase baja de la población» o por dejar testimonio de un *patois* indigno de atención, y mucho menos de respeto. Los republicanos de 1871, con la evidente intención de insultar a la mayoría de la Asamblea Nacional, los llamaban «rurales»,[35] y en eso estaban de acuerdo con los así llamados: ser rural era denigrante. Caminar como un labriego o comer como un campesino era un pecado que condenaban de plano los manuales de etiqueta que vendían los buhoneros. Otros utilizaban el concepto de «raza» en este mismo contexto. En el Languedoc, las clases menos privilegiadas eran consideradas y se consideraban a sí mismas como especímenes inferiores: las muchachas del campo, pequeñas, morenas y marchitas, eran «de otra raza» respecto a las de la ciudad. Una de las consecuencias de esta creencia en las diferencias de raza fue que, hasta bien entrado el siglo XIX, las comadronas de los pueblos aplastaran los cráneos de los bebés en un intento «más simbólico que real» de dar a las cabecitas redondas de los recién nacidos campesinos el cráneo alargado que se asociaba con la gente

más lista de la ciudad.[36] Y del mismo modo en que la superioridad que los forasteros creían tener se convirtió en una superioridad que los demás también les atribuían, los juicios peyorativos de los forasteros se incorporaron al lenguaje e inevitablemente, al pensamiento.

En la Baja Bretaña, la palabra *pémôr* (que originalmente se empleaba para designar a un patán) pasó a aplicarse primero a todos los campesinos de la zona y luego a la propia lengua bretona. Términos como *pem* y *beda* evolucionaron igual: su significado originario era el de 'terrón', luego pasó a designar a los reclutas y finalmente a cualquier campesino de la Baja Bretaña. Del mismo modo, en el Franco Condado, la palabra *bouz*, 'estiércol de vaca', dio lugar a *bouzon*, que significa 'campesino'. *Croquants*, gañanes, destripaterrones, *culs-terreux*: la lista que iniciamos unas páginas atrás no es exhaustiva, ni mucho menos. Pero por si todo esto no fuera suficiente, la misma palabra «campesino» se convirtió en un término despectivo, que se rechazaba como insulto o se aceptaba como expresión de humildad, pero que en ambos casos se desechaba por un calificativo más honroso a las primeras de cambio. Y, de hecho, un viajero inglés de la década de 1890 comprobó que el término estaba en desuso: «En cuanto puede, el campesino se convierte en *cultivateur*». [37]

El campesino se avergonzaba de serlo; se avergonzaba de ser incivilizado; estaba de acuerdo con sus jueces en que había algo valioso y enormemente superior de lo que él carecía, que la civilización francesa y especialmente cualquier cosa que llegara de París eran claramente superiores y claramente deseables: de ahí la moda de los *articles de Paris*. Los bretones se burlaban de los que pretendían imitar el tono refinado porque hablaban con «vocecilla de parisino». Pero también, en tono admirativo, decían de las personas de porte noble, desenvuelto, relajado y elegante, que actuaban «a la francesa».[38] Esta ambivalencia manifiesta es un fenómeno recurrente. Volveremos a encontrarla. Pero para que el campesino se considerase a sí mismo descortés, primero tenía que conocer un modelo de cortesía. Y veremos que, en muchas regiones, eso tardó lo suyo. Mientras tanto, París y Francia seguían siendo lugares vagos y lejanos para

demasiados, como los campesinos del Ariège en la década de 1850, que imaginaban que el Louvre era un palacio fabuloso, de cuento de hadas, y que los miembros de la familia imperial eran una especie de personajes fantásticos; una situación que, en el fondo, no era muy distinta de la de la gente de la ciudad, para quien los campesinos seguían siendo «casi tan desconocidos como los pieles rojas para los turistas que viajan en diligencia entre Nueva York y Boston».[39]

Leemos a menudo que campesinos y agricultores sumaban cerca del 50 por ciento de la población activa de Francia en 1870, el 45 por ciento en 1900 y el 35 por ciento en 1930. Pero ¿qué se entiende por campesinos y agricultores? ¿Existió un grupo profesional homogéneo de campesinos en alguna de estas épocas? ¿Los términos «campesino» y «agricultor» describen realidades parecidas en cada una de estas fechas? Dicho de otro modo, cuando hablamos de la Francia rural y de las poblaciones rurales en 1850, 1880, 1900 y más adelante, ¿hablamos de tipos de personas parecidas, de mentalidades parecidas y de una forma de participar en la vida nacional parecida (que solo se diferenciaban por su peso estadístico)? ¿O se trata de una evolución en dos sentidos, según la teoría —que nos contaron hace tiempo— de que una misma persona no puede bañarse dos veces en el mismo río, no solo porque el río habrá cambiado, sino porque también habrá cambiado la persona?

Este tipo de pregunta exige respuesta, pero es difícil formularla con exactitud, como pretende demostrar el resto de este libro. Una de las causas de esta dificultad, entre otras muchas, es que los etnógrafos y antropólogos franceses (no en exclusiva, pero quizá sí más que sus homólogos de otros países) han estudiado hasta hace poco tiempo con entusiasmo a los pueblos exóticos, al tiempo que descuidaban en gran medida el suyo propio; y los sociólogos parecen haber pasado directamente de sus primeros estudios de las sociedades primitivas al de las urbanas e industriales, dejando a un lado las realidades campesinas de su entorno o que se ocultaban tras ellas.

Por ejemplo, el ilustre sociólogo Maurice Halbwachs realizó

en 1907 un estudio sobre estilos de vida con una muestra de 87 hogares, 33 de campesinos y 54 de trabajadores urbanos, pero solo se refirió específicamente al grupo urbano (y se centró sobre todo en cinco familias obreras de París) cuando presentó sus datos en 1939.[40] En esto no se diferenciaba del resto de sus contemporáneos, para quienes la vida parisina y la vida nacional estaban a leguas de distancia, y solo contaba la primera. Así, en el gran diccionario pedagógico de Ferdinand Buisson de los años ochenta del siglo XIX, que fue la biblia de toda una generación de maestros de escuela, no figuran los términos *patois* ni *idiome* ni *dialecte*. Del mismo modo, a principios de siglo, el gran debate en la universidad, y sobre ella, giraba en torno a la primacía de la enseñanza del latín y del griego por encima del francés, ignorando por completo los problemas que planteaba y las lecciones que había que extraer del conflicto aún vigente entre el francés y las lenguas regionales. Entre la avalancha de estudios que marcaron el fin de siglo y los primeros años del siglo XX, ninguno miró más allá de París y de lo que allí ocurría. Y esto se hacía sin reserva alguna, con la convicción de que las ideas y las aspiraciones de una ínfima minoría que se veía a sí misma como representante de la totalidad eran, en efecto, las de todo el pueblo.[41]

Tal vez por eso Haussmann, en sus memorias escritas desde el retiro, podía referirse a «nuestro país, el más "unido" del mundo entero», cuando Francia estaba todavía muy lejos de serlo, y cuando él mismo había estado en condiciones de verlo con sus propios ojos desde los cargos que había ocupado en la Administración durante la Monarquía de Julio y el Segundo Imperio, antes de su trascendental nombramiento como gran transformador de París.[42] El mito era más fuerte que la realidad.

Sin embargo, la realidad era ineludible. Y plural. Una de las razones por las que los creyentes en la unidad esencial de Francia ignoraban este hecho tan evidente puede ser que dieran por sentada dicha unidad. Pero a medida que avanzaba el siglo, la división entre el campo y la ciudad empezó a ser objeto de comentarios. El economista Adolphe Blanqui, que viajó mucho por la Francia más profunda, en parte en misiones oficiales de exploración y en parte para

preparar un estudio sobre las poblaciones rurales que, por desgracia, no llegó a ver la luz, fue uno de los primeros en insistir en ella. En sus conclusiones preliminares, publicadas en 1851, Blanqui señalaba: «Dos pueblos distintos que viven en el mismo país una vida tan diferente que parecen extranjeros, aunque unidos por los lazos de la más imperiosa centralización que jamás haya existido». En el campo, la barbarie y la miseria seguían siendo la norma «a pesar del movimiento civilizador que conquista las ciudades vecinas». En los Altos Alpes y en algunas zonas del Var y el Isère, una simple carretilla era un espectáculo tan extraordinario como una locomotora. «El campo y la ciudad representan [...] dos formas de vida diametralmente opuestas». La comodidad y el bienestar solo se encontraban en algunos «oasis».[43] Y mientras las ciudades se parecían cada vez más entre sí, la gente del campo seguía mostrando una notable diversidad de una región a otra e incluso de una provincia a otra.

La diversidad no había estorbado mucho en los siglos anteriores. Parecía formar parte de la naturaleza de las cosas, ya fuese de un lugar a otro, ya fuese entre un grupo social y otro. Pero la Revolución llevó consigo el concepto de unidad nacional como ideal integral e integrador a todos los niveles, y despertó la preocupación respecto a sus defectos. La diversidad se convirtió en una imperfección, en una injusticia, en un fracaso, en algo que había que señalar y remediar. El contraste que Blanqui establece entre la unidad administrativa y las profundas diferencias de condiciones y actitudes se convirtió en una fuente de malestar.

En 1845, el político y escritor inglés Benjamin Disraeli publicó su novela *Sybil, or The Two Nations*, con su perspicaz referencia a dos naciones «entre las que no hay relación ni simpatía; que desconocen las costumbres, los pensamientos y los sentimientos de la otra como si fueran habitantes de zonas diferentes o de planetas distintos; que se han formado con una educación diferente, comen alimentos distintos, se comportan siguiendo formas diferentes y no se rigen por las mismas leyes». Disraeli se refería a los ricos y a los pobres («los privilegiados y el pueblo»), y a las reformas necesarias para unir a la nación. Sus ideas, o muy parecidas, fueron discutidas y a veces aplicadas en el ámbito urbano. Pero

también valían para la situación de la Francia rural, en la que solo se fijaban los pocos que se interesaban por temas que el centro dominante consideraba de escasa importancia.

Blanqui había tenido ocasión de comprobar que la civilización urbana y la rural siempre habían avanzado a ritmo diferente, «pero en ningún lugar la distancia que las separa es mayor que en Francia». En la primera historia de los campesinos como tales, publicada en 1856, el periodista Eugène Bonnemère predijo el endurecimiento de las líneas sociales, que culminaría en dos razas distintas, los habitantes de la ciudad y los del campo, que vivirían en la ignorancia mutua, y en dos Francias, diferentes y hostiles, la del campo y la de las ciudades.[44] Y si Gambetta, al hablar en Belleville en 1875, sintió la necesidad de negar el antagonismo entre el campo y la ciudad («dos Francias enfrentadas»), debía ser una realidad desde el momento en que se refirió a él.[45] Todavía en 1893 Henri Baudrillart hablaba de la profunda división entre las ciudades, «que hacen vida aparte», y el campo.[46] Al mismo tiempo, cabe señalar que hablaba aquí del departamento relativamente atrasado del Alto Garona, y no del campo francés en su conjunto, lo que apunta a que entretanto se habían producido transformaciones en otros lugares y que las distintas regiones evolucionaban a ritmos diferentes.

Estos desfases temporales y las disparidades derivadas de los diferentes ritmos de cambio son aspectos clave de nuestra historia. La mayor parte de ella trata de las diversidades regionales que han atraído poca atención en las generalizaciones hechas desde un punto de vista urbano. Si Disraeli se preocupó por los ricos y los pobres, puede ser en parte porque las diferencias regionales eran menos importantes en Inglaterra que en Francia. Comparando Francia e Inglaterra en la década de 1860, Léonce de Lavergne apenas encuentra distinciones entre los salarios rurales y urbanos en Inglaterra, entre el modo de vida del londinense y el del hombre de Cumberland.[47] Y aunque la forma en que maneja las estadísticas y sus conclusiones son discutibles, lo cierto es que, tal y como afirma Lavergne, en ningún lugar de Inglaterra existía nada parecido al abismo que separaba a los departamentos del Norte y el Sena

Marítimo, por ejemplo, de los del Lozère y las Landas. Tampoco había nada parecido a los tributos que el campo pagaba a la capital y a las ciudades en general, a regañadientes. «Habéis votado que se dediquen millones a embellecer las ciudades —se quejaba un diputado del departamento del Norte en 1861—; habéis votado a favor de erigir unos monumentos preciosos mientras nosotros seguimos con el barro hasta las rodillas».[48]

En julio de 1789, tras recibir la noticia de la caída de la Bastilla, los campesinos de las montañas de la región de Saint-Romain, en el Mâconnais, se sublevaron y llevaron su revuelta espontánea a la llanura, donde esa época se recordaría como la de los bandoleros. Los rebeldes causaron grandes daños —pillaje e incendios— hasta que las milicias urbanas de Mâcon, Cluny y Tournus acabaron con ellos. Muchos fueron ahorcados a las puertas de Cluny o en la plaza de Tournus. La tradición dice que los que escaparon a las ejecuciones sumarias fueron crucificados por la turba en los prados comunales de Cluny. Tanto si es verdad como si no, la tradición es reveladora: representa la descarga de las iras del pueblo sobre unos hombres que algunos podrían considerar héroes populares. Y en la campiña situada entre Igé y Cluny se conserva el recuerdo ambiguo de los Caminos de los Brigantes, las Cruces de los Brigantes y otros testimonios de la arraigada hostilidad entre la montaña y el llano, el campo y la ciudad. Richard Cobb, escribiendo sobre la misma época, dice de los soldados que enviaban desde París y desde otros centros urbanos a hacer cumplir la política económica del Gobierno en 1793 y 1794 (es decir, a recoger provisiones), que actuaban como si estuvieran en territorio enemigo: «De hecho, muchos de estos soldados urbanos decían que estaban en territorio enemigo». La hostilidad era mutua, y persistió.[49]

El campo y la ciudad, el *bourg* y la aldea, eran complementarios, aunque de forma imperfecta, y hostiles. Para el campesino, el burgués, por muy humilde que fuera, era el habitante del *bourg*, que despertaba tanto su envidia como su desconfianza. Las muchachas que vivían en granjas aisladas o en minúsculas aldeas preferían tradicionalmente casarse con artesanos, como atestiguan los numerosos cuentos

gascones en los que se advierte a la doncella campesina que no se case con un «burgués» como el panadero o el barbero del pueblo, o las canciones, igual de numerosas, en las que se desprecia a un agricultor o a un pastor en favor de un molinero o un panadero.[50] Cuando la canción es de origen campesino, a veces augura a la muchacha sufrimientos, palizas y pan mohoso (nada diferente, en realidad, de lo que le hubiera esperado en una granja), pero el tono es de rivalidad y rencor. Esto se agudiza cuando el rival pertenece a una comunidad urbana real. Una canción del Bajo Delfinado cuenta la historia de un joven campesino que se pelea con un tejedor de seda lionés al que da una paliza, tras lo cual conoce a una chica que le gusta y la quiere impresionar con su hazaña:[51]

> ¡Si supiera contarle mi historia!
> Los campesinos valemos tanto como los caballeros.

No lo valían, claro. Y las ventajas que todos los habitantes de las ciudades parecían tener sobre los campesinos estimulaban su sed de venganza. La gente de ciudad eran señores —burgueses, *messieurs*— y su odiosa superioridad contribuía a la ambigüedad de las reacciones de los campesinos hacia ellos y a su influencia. Émile Souvestre, convencido de que los campesinos odiaban a los burgueses, cuenta que, en el asedio de los campesinos rebeldes a Pontivy, en la Vendée, durante los Cien Días, las mujeres que acompañaban a los rebeldes monárquicos llevaban sacos para el botín que confiaban obtener. Una de ellas llevaba dos: el pequeño, para el dinero que pudiera encontrar; el grande, para meter las cabezas de los caballeros.[52] Circulan historias diversas de este tipo, pero hasta ahora ninguna ha sido autentificada. Reflejan no solo los temores de la gente de ciudad, sino su percepción —correcta— de lo que sus vecinos del campo sentían por ellos. Los señores eran muchos, pero los sentimientos que suscitaban eran los mismos. En la Saboya, en 1870, después de que la noticia de la caída del Segundo Imperio llegara a los pueblos, se dice que los campesinos gritaban: «*À bas les messieurs! Vive la République!*».[53]

La hostilidad, como hemos visto, tampoco era el reflejo de

una división de clases nítida. Al contrario, los datos de que disponemos indican que los campesinos desconfiaban de todo lo que oliera a ciudad. En los alrededores de Limoges, en la década de 1840, los jóvenes republicanos de clase media predicaban las doctrinas de Pierre Leroux, Saint-Simon, Cabet y Fourier a los trabajadores locales, y convirtieron a algunos de ellos. Pero ni los burgueses ni los obreros de la ciudad consiguieron convencer a las masas rurales. Los militantes socialistas que intentaban adoctrinar al campesinado en *patois* llegaron a unas cuantas leguas de la ciudad, hasta donde sus piernas alcanzaran a llevarlos en un solo día, pero no parece que tuvieran impacto alguno.[54]

Los disturbios que sacudieron a Francia entre 1848 y 1851 demostraron que ni los intereses de clase ni los políticos podían anular las hostilidades y los temores tradicionales. Cuando los campesinos de Ajain marcharon sobre la capital de la comarca, Guéret, en 1848, la asociación local de trabajadores se dividió entre quienes simpatizaban con los insurgentes y quienes sentían miedo a verlos entrar en la ciudad. Finalmente, los obreros, los bomberos y la guardia nacional «traicionaron» al unísono a los campesinos y se pusieron del lado de sus conciudadanos. En otra ocasión, después del 2 de diciembre de 1851, cuando los campesinos marcharon sobre las ciudades del sur del Lemosín, la población urbana se enfrentó a ellos. En Crest (Drôme), cuyos usureros burgueses habían chupado la sangre a todas las tierras de los alrededores, los campesinos bajaron de las montañas como lo han hecho a lo largo de la historia los montañeses pobres y salvajes para saquear a los burgueses de la llanura. Pero «las hordas bárbaras» (como los llamó uno de los cabecillas de la resistencia municipal) no contaron con la ayuda ni con la solidaridad de los obreros de Crest, que en otras circunstancias habían mostrado su carácter más que rebelde.[55]

Volveremos a encontrarnos con estos acontecimientos cuando analicemos en detalle la evolución política del campo. Lo que me interesa subrayar ahora es que las antiguas hostilidades habían cambiado poco, que las tensiones sociales seguían las pautas de siempre y que lo que a veces se ha considerado como prueba de la lucha de clases en el campo a

menudo no era más que el fruto de un comprensible enfrentamiento entre el campo y la ciudad. De Balzac a Zola, pasando por Maeterlinck, el abate Roux y muchos otros, el campesino se nos presenta como un personaje tenebroso, enigmático, hostil y amenazador, y se le describe como tal. Cuando no es un noble salvaje, como lo era para George Sand, es un salvaje y punto.

Quienes se lamentan de la desaparición del campesino sensato, vigoroso y trabajador de antaño no tienen ni idea de cómo era realmente, y tampoco, en muchos casos, de cómo eran sus contemporáneos. Como observa Philip Gaskell a propósito de los habitantes de las Tierras Altas de Escocia por aquel entonces: «No vivía en una felicidad rural pintoresca, sino en condiciones de penuria y miseria que solo pueden compararse con las de una de las regiones azotadas por hambrunas de la India contemporánea, y que eran tolerables solo porque eran tradicionales y familiares».[56]

En agosto de 1840, cuando el Consejo General del Loiret examinó una serie de preguntas que les había enviado el Ministerio del Interior, su respuesta a una de ellas fue escueta: «¿La pobreza es hereditaria en muchas familias?». «Sí». La proporción de campesinos ricos era tan escasa que cuando un aldeano conseguía enriquecerse, su éxito solía atribuirse a componendas con el diablo o a una actividad delictiva. En 1856, una tal Catherine Raoux, de Ally (Cantal), fue sorprendida robando en el molino en el que trabajaba; lo que alertó a los dueños del molino fue que Catherine hubiera comprado «unos zapatos, un paraguas y dos pañuelos en rápida sucesión, y hubiera pagado dichos artículos en metálico».[57] Los proverbios y las canciones reflejan la situación: «Cuando uno no tiene nada, no tiene nada que perder», dice el lemosín; y «Un abrigo remendado dura más que uno nuevo». El cuento de Hansel y Gretel, abandonados en el bosque por unos padres demasiado pobres como para alimentarlos, en su versión auvernesa lo protagonizan los pequeños Jean y Jeannette. El protagonista de la *bourrée* más popular de Auvernia y una de las más alegres es un zagal que se pregunta cómo va a casarse si no tiene casi nada: él, cinco

sous; su amor, cuatro; comprarán una cuchara y un cuenco y comerán la sopa juntos. En las regiones situadas más al oeste, la miseria general se paseaba por las chozas de los campesinos, al igual que por sus vidas, para robárselo todo, a su debido tiempo.[58]

Una prueba de la pobreza, citada a menudo por los contemporáneos, era la venta del pelo de las mujeres. Esta práctica estaba especialmente extendida en el centro y el oeste, donde se recogía periódicamente el cabello de las campesinas para cambiarlo en el mercado por retales de tela, un par de pañuelos o simplemente unos céntimos. La feria de verano de Limoges se especializó en este comercio, al que acudían compradores incluso de París; otro centro importante de venta de pelo femenino era Treignac (Corrèze). La práctica fue a menos con el aumento de la prosperidad a partir de los años ochenta del siglo XIX, así como por la competencia china, que hizo que el valor de un kilo de pelo bajara de cien francos a principios de los años ochenta a solo cincuenta en 1902. [59] En 1888, un autor del Corrèze se alegraba de que cada vez más campesinas se negaran a comerciar con su cabello, y de que solo «las pastoras y las sirvientas pobres» siguieran vendiéndolo a cambio de unos metros de percal. Pero el declive de la práctica fue lento, y esta persistió en la mayor parte del Lemosín y la Bretaña, las regiones francesas más pobres y atrasadas, hasta por lo menos 1914.[60]

La pobreza extrema era duradera, y de hecho perduró incluso en regiones que no eran especialmente pobres, como el valle del Allier, el Lauragais, Beauce, el Berry. Como señaló un oficial del ejército en 1850, tras viajar de Clermont a Billom por el valle del Allier: «El país en sí es rico, los campesinos son miserables». La situación era totalmente normal, como atestigua la reflexión de un recaudador de impuestos del Ariège sobre la vida de un pobre labrador: «Su oficio le permite vivir miserablemente, como toda la clase obrera».[61] ¿Qué significa esto? Muchos carecían de una mesa, de un armario, incluso de una silla, se acostaban sobre paja o helechos, prácticamente no tenían ropa. Desde el Yonne, este informe policial sobre el registro de la casa de un zapatero: «¡Ni cama, ni ropa de cama, ni camisas, nada de nada!». Desde las montañas pedregosas de Le Puy, un informe

igualmente lúgubre de un hacendado local que describe las chozas, o más bien las chabolas, donde los hombres y las bestias se acurrucaban en torno a un débil fuego de carbón de turba que soltaba humo a borbotones. Solo el abuelo tenía una silla; el padre se sentaba en cuclillas sobre una piedra y los niños, sobre los bloques de turba que les servirían de combustible al día siguiente. Todos dormían encima de hojas secas.[62] Los pastores y otros campesinos sin tierra vivían en condiciones aún peores. Los gendarmes de Lahorre describen la cabaña de un pastor pirenaico (1888): un metro de altura, piedra seca, techo de tierra, paja donde dormir; un montoncito de patatas; un saco con medio pan, tocino y sal. El hombre llevaba todo su patrimonio encima: una caja con tres o cuatro cerillas y nada más. Como relataba una *bourrée* del país de Foix:

La vida del pastor
es vida de rico:
leche desnatada por la mañana,
y cuajada al anochecer.

Pocos pastores morían de hambre, pero cómo se las apañaban para subsistir, tanto ellos como los muchos otros habitantes sin tierra del campo, sigue siendo un enigma.[63]

Por supuesto, trabajaban —cuando podían— y los que trabajaban, trabajaban muchísimo. Se dice que los nuevos métodos de cultivo, en particular el paso de la rotación bianual a la trienal de los campos, acabaron con el tiempo libre de los campesinos. Por otra parte, veremos que los nuevos métodos de cultivo progresaban a ritmos muy distintos, al igual que el acceso al ocio. Pero creo que los campesinos tenían bastante que hacer incluso con el sistema antiguo. En realidad, lo que los observadores constataron fue el resultado de las nuevas oportunidades del campesino para mejorar su suerte a costa de un inmenso esfuerzo y sin ninguna garantía de éxito; sencillamente, la novedad de la esperanza. Los campesinos del Alto Quercy empezaban a trabajar al amanecer, terminaban entrada la noche, a menudo iban a labrar su propia parcela a la luz de la luna después de haber trabajado en tierra ajena durante el día. «¡Ya no hay

descanso ni paz! —se lamentaba un terrateniente de la región de Nantes en 1856—. Todo el mundo se aprieta el cinturón, […] trabaja sin preocuparse del descanso ni de la comida, […] para comprarle una parcela a algún vecino arruinado por los usureros».[64]

Cuanto más ambicioso eras, más trabajabas. El padre de Benoît Malon, empleado en una granja del Forez, podía cultivar sus patatas y su huerto los domingos después de misa. Murió a los treinta y tres años de una pleuresía que contrajo mientras corría a cuidar de sus patatas recién plantadas.[65] En 1908, en las marismas de la Vendée, un hombre que cultivaba cuatro hectáreas con una sola pala (por lo que no podía trabajar más de cuatro áreas al día) salía de casa a las cinco de la madrugada, volvía a las siete de la tarde y no veía nunca a sus hijos.(1) Eran trabajos forzados sin cadenas, a los que estabas condenado por necesidad y de los que solo podía liberarte la muerte.

Que la liberación era a menudo anhelada lo atestigua el dicho alpino: *Heyrouss com'un crébat*, 'Dichoso como un difunto'. La abuela de Malon suplicaba al pequeño que la acompañara en la muerte; su madre lo envidiaba porque creía que moriría joven. Hay una canción del Berry en la que una mujer sueña con escapar, pero todas las esperanzas resultan falsas: tal vez cuando se case ya no trabaje en el campo; pero llega el matrimonio y sigue trabajando; el embarazo no es mejor, los hijos no la ayudan, así que anhela la muerte, y la muerte al final la libera. No es de extrañar que el campesino del Borbonesado considere la vida como nada: «*La vie, oné rien de tout*». Se puede renunciar fácilmente a una vida de trabajo.[66]

Mucha miseria. Y mucho miedo. De amenazas conocidas y desconocidas; y de las conocidas, sobre todo de los lobos, los perros rabiosos y los incendios. A mediados de siglo, los bosques seguían siendo vastos y temibles.

En el Mâconnais los lobos desaparecieron en la década de 1840, y en el Orléanais se podía cruzar el bosque sin miedo a que te atacaran hacia 1850. Pero en otros lugares los lobos corrieron libres en manadas por los bosques y las regiones

montañosas hasta casi el final del siglo. Al último lobo del bosque de Châteauroux lo cazaron en 1877. En Bretaña los lobos atacaron a los animales hasta principios de los años ochenta de ese siglo, y en 1882 Maupassant escribe que en la Baja Bretaña las ovejas salían a pastar junto con las vacas para que sirvieran de «*part du loup*». En el Morvan siguieron cazando lobos hasta entrada la década de 1890 (al igual que los jabalíes, que asolaban los campos), y lo mismo pasaba en los Vosgos, Bretaña, las Charentes y el Périgord. En 1883 en Francia cazaron 1.316 lobos o, mejor dicho, se pagaron recompensas oficiales por dicho número de cabezas; en 1890, los lobos cazados ascendieron a 461, mientras que en 1900 solo fueron 115. Las recompensas, las armas de fuego y el veneno acabaron por imponerse. Además, los bosques iban menguando en extensión, las carreteras hacían más accesibles las guaridas de los lobos y el ruido de las flamantes vías férreas y carreteras ahuyentaba a las alimañas.[67] Sin embargo, las historias que se contaban durante las veladas de invierno y la persistencia de la imagen, cada vez más vaga pero aún amenazadora, del lobo indican mejor que las meras estadísticas la importancia que aún tenía esta fiera en el imaginario popular. Los lugares de mal agüero se relacionaban con los lobos, como el tristemente célebre Carroi de Marlou o Mareloup, en la comarca de Sancerre, donde se rumoreaba que aún se celebraban aquelarres en pleno siglo XX; y lo mismo ocurría con las actividades de los terroríficos *meneurs de loups*, que podían volver contra uno a las fieras. Para los habitantes de las ciudades, el lobo era un personaje de cuento, rara vez más cercano que un relato de Julio Verne o de la condesa de Ségur. Pero para los habitantes de grandes extensiones de Francia era un aullido en la noche, una presencia inquietante no muy lejana, una amenaza o incluso una prohibición a la hora de emprender ciertos caminos en invierno y, lo peor de todo, un transmisor de la temida rabia.

He encontrado poca información sobre la incidencia de la rabia, pero los perros rabiosos no eran nada excepcionales y cuando había alguno en los alrededores, la noticia y el miedo corrían como la pólvora. Un conjuro a la luna utilizado en las Charentes y en el Poitou pedía en primer lugar protección

contra los perros rabiosos,[68] más peligrosos al parecer que las serpientes.(2) Dado que los perros de granja solían estar medio asilvestrados (no habrían servido de mucho si no hubieran sido agresivos), los canes rabiosos no siempre eran fáciles de detectar y era habitual que mordieran a varias personas antes de que los identificasen. No es de extrañar que Pasteur se convirtiera en un héroe nacional.

Los incendios, en cambio, están bien documentados.(3) Los archivos policiales y judiciales ofrecen un interminable recuento de incendios, fortuitos y provocados, atribuidos a la envidia, el resentimiento, el rencor, la codicia o, a veces, a un rayo. Cualquiera podía ser el culpable: un niño de ocho años que trabajaba en una granja; un cónyuge desequilibrado o celoso; un vecino, un rival o un sirviente; un vagabundo (aunque las cerillas de los vagabundos que pasaban por allí eran puestas bajo custodia cuando se echaban en el granero); un propietario que esperaba cobrar el seguro. Algunas cerillas de contrabando solían arder a la menor fricción. Lo más frecuente era que no hubiera cerillas, y el constante ir a buscar y llevar las brasas entre los vecinos provocaba accidentes fácilmente.[69]

Los incendios eran a veces catastróficos. Solo en 1857 se produjeron dos de este tipo: uno de ellos destruyó 114 viviendas en el pueblecito de Fresne-sur-Apance (Alto Marne), y el otro consumió las diecisiete casas de la aldea de Fretterans, en Bresse, dejando a un centenar de personas en la indigencia. Teniendo en cuenta que los medios de lucha contra los incendios eran, en el mejor de los casos, primitivos y la mayor parte del tiempo prácticamente inútiles, no es de extrañar que la población se dejara llevar fácilmente por el pánico. En octubre de 1861, a raíz de una serie de incendios en los alrededores de Nérac (Lot y Garona), una ola de terror se extendió por el departamento y por los cantones vecinos del Gers; un miedo tan profundo, creía el fiscal imperial, que invitaba a compararlo con el Gran Miedo de 1789: patrullas armadas, disparos en la noche, gente atrincherada en sus casas, mendigos y vagabundos detenidos o expulsados de los pueblos, incluso una «leva masiva» sobre el rumor de que grupos clericales y legitimistas estaban provocando los incendios en represalia por la política del emperador

contraria al papa. Tales ideas resultaron ser contagiosas, y un pobre hombre prendió fuego a un molino «porque oyó decir que era lo que había que hacer, y que recibiría una cuantiosa recompensa». Finalmente, la alarma se calmó del mismo modo que había crecido, como otras olas de pánico en tiempos de ansiedad.[70]

El mayor peligro de incendio residía en las techumbres de paja que cubrían tantas estructuras. «A cubierta de paja —decía el refrán gascón— que no se acerque el fuego».[71] Las autoridades y las compañías de seguros emprendieron duras campañas contra este material. Pero había muchos factores que se oponían al cambio, sobre todo el coste de un sustituto adecuado hasta que la mejora del transporte hizo que la pizarra o la teja fueran más fáciles de conseguir. Además, en las montañas y en otras zonas la paja aislaba bien las cabañas y permitía almacenar alimentos en cantidad. Y lo que es más importante, las paredes y la carpintería de estas viviendas de los campesinos eran demasiado endebles para soportar un revestimiento más pesado, algo para lo que había que reforzarlas, cuando no reconstruirlas. Esto ayuda a explicar la terca resistencia a la presión exterior en sitios donde los materiales de construcción y techado no eran fáciles de conseguir.(4) Y casi con toda seguridad explica la extraña rebelión de los tejados de paja que sacudió la campiña de Anjou en 1854, cuando el prefecto del Maine y Loira, deseoso de eliminar la causa de tantísimos incendios, decretó que se sustituyeran todas las cubiertas de paja por pizarra o tejas. Muchos campesinos, demasiado pobres para pagar el coste de poner un nuevo tejado a sus casas, y menos aún el de reconstruirlas con piedra en lugar de con adobe y madera, se resistieron al mandato y fueron desahuciados. Miles de afectados marcharon sobre Angers, y tuvo que intervenir el ejército para dispersarlos. Destituyeron al prefecto, anularon el decreto y se permitió que la sustitución de las techumbres de paja fuera gradual. Los agricultores relativamente prósperos, que tenían sus viviendas aseguradas, se vieron finalmente obligados a acatar el decreto debido a la ofensiva concertada de las compañías de seguros en los años sesenta y siguientes del siglo XIX. Pero la extinción de este material de cubierta se produjo cuando las trilladoras empezaron a

reemplazar a los mayales. La paja que se utilizaba para las techumbres tenía que airearse; las trilladoras mecánicas rompían la paja y la dejaban inservible. Las tarifas de los seguros habían hecho que la paja fuera inviable para los más prósperos; las máquinas la hicieron prácticamente inservible para los pobres.[72]

El hambre y el miedo a la misma eran temores más persistentes incluso que el fuego, una presencia constante en muchos hogares y el principal problema de muchas provincias. La angustia de procurarse el pan, las gachas o el grano para uno mismo y su familia era mayor en algunos lugares, como Maurienne, que en otros. Pero en todas partes condicionaba el comportamiento, las actitudes y las decisiones.

En 1773 un funcionario real en Foix comentó que los pobres «ayunan más que las órdenes religiosas». En el siglo XIX hubo numerosas épocas de carestía: 1812, 1817, 1837, 1853 y especialmente la gran hambruna de 1846-1847. En el Ariège las familias comían hierba, los campesinos famélicos «suspiraban por entrar en la cárcel», la mendicidad era crónica, ejércitos de mendigos invadían las llanuras y, hasta el final del siglo, los viajeros se veían acosados por legiones de niños que pedían limosna.[73]

Canciones y refranes recogen las enseñanzas de la carestía: «Año de hayucos, año de hambre; año de bellotas, año de nada». «Con el culo al aire, se puede andar; con la tripa vacía, no se puede estar». «Mejor harapiento que hambriento». «De coles o de nabos, lo importante es que la tripa esté llena». Y la importancia de conservar el preciado pan: «El pan duro hace una casa segura». El pan caliente podía significar la ruina; se comía demasiado. El pan seco fomentaba la frugalidad.[74] Como subraya Cobb, los problemas de subsistencia —es decir, de un mínimo sustancialmente inferior al nivel de subsistencia— persistieron hasta bien entrado el siglo XIX. Los campesinos hambrientos que se enfrentaban a la escasez de grano se comportaban como sus antepasados: bloqueando o saqueando los transportes de cereales. A partir de la década de 1830 y hasta el final del Segundo Imperio, los ministros, prefectos y subprefectos vigilaban con atención las cosechas, y los jefes de policía informaban mensual, y a veces

semanalmente, sobre el estado de las cosechas en su zona y de los suministros de grano en general. Como reconocía el prefecto del Loiret en octubre de 1856, la preocupación y la carestía eran inevitables «en esta época». Solo cabía felicitarse si se evitaba una calamidad extrema. Un año en el que no hubiera problemas de carestía era motivo de comentario oficial. En 1854 las medidas gubernamentales, las obras públicas y las ayudas en el Maine y Loira mantuvieron el campo en calma durante un invierno de hambre y una primavera famélica. «Por primera vez […] habrá pasado un año calamitoso sin sediciones ni apenas protestas», se jactaba el prefecto local.[75]

Incluso en esta fecha tan tardía, un invierno riguroso, una primavera seca y la pérdida de cosechas podían seguir causando miseria y revueltas del pan que exigían obras públicas, subsidios, iniciativas caritativas y acción policial. Lentamente —muy lentamente—, las carreteras y los ferrocarriles fueron mejorando la situación. En 1847, la Compañía de Orléans estaba encantada de proclamar su «profunda satisfacción por el hecho de que las tierras situadas a lo largo de su línea de ferrocarril se hayan librado [no del hambre, sino] de los desórdenes que ha provocado la escasez de víveres en otros lugares». La alegría de los directivos de la empresa fue prematura, pero otros insistieron en el mismo argumento con algo más de razón: Lavergne en 1855 se alegra de que las nuevas conexiones ferroviarias pudieran evitar la carestía aunque el precio del trigo fuera alto; J. A. Barral en 1884 ve con alivio que, gracias al ferrocarril, el Lemosín ya no estuviera expuesto a hambrunas frecuentes.[76]

Aunque el aprovisionamiento de la población fuese un problema constante hasta el final del Segundo Imperio, cada vez hubo menos revueltas del pan, lo que demuestra que los conflictos de subsistencia cada vez se resolvían mejor. En 1868, un año malo, estallaron disturbios en los meses de mayor carestía, en primavera y verano, cuando el grano de la cosecha anterior se agotó antes de que llegara la nueva. La subida de los precios, junto con los rumores de acaparamiento y especulación, desencadenaron motines de subsistencias en toda Francia, desde la Mancha hasta el Ardèche y el Tarn. En

Gaillac y Albi se produjeron graves tumultos y en Toulouse los magistrados informaron de la situación más tensa de los últimos quince años.[77] Pero esta parece haber sido la última crisis alimentaria a la antigua. El aumento de la productividad sumado a la mejora de las comunicaciones expulsó el miedo al hambre de la esfera pública a la privada, del plano general al particular. La carestía, que había regido la vida social durante miles de años, se convirtió en un acontecimiento excepcional. Para comprobar cómo dicha carestía dejó su impronta en la sociedad podemos fijarnos en el más íntimo de los indicadores: entre 1836 y 1860 se observa una correlación estadísticamente significativa entre el precio del grano y la tasa de nupcialidad (-0,61), mientras que entre 1876 y 1900 la correlación desaparece (-0,04).[78]

Algo más, aunque difícil de definir, empezó a desaparecer por aquel entonces: la habitual resignación de los campesinos. La militante Louise Michel recordaba las palabras de una anciana de su pueblo natal, que evocaba un año en que los especuladores sumieron a la región en la hambruna: «Por supuesto, los pobres tienen que resignarse a lo inevitable».[79] Resignarse a lo inevitable, aceptar lo que no se puede impedir. «*Quequ'vous voulez, faut ben durer*», dice la campesina del Borbonesado; y *durer* significa tanto 'aguantar' como 'seguir adelante'. El campesino sabe que quien aguanta, dura. No hay nada que hacer ante un verano seco o un invierno helado, ante una tormenta repentina, ante la injusticia o el destino, salvo esperar, doblegarse y quizá rezar. Los pobres siempre serán pobres, y siempre serán oprimidos y explotados: eso es lo que enseña la sabiduría ancestral. Lo único que puede hacerse es recordar y obrar en consecuencia. «A perro flaco, todo son pulgas». «El pan de los pobres siempre se quema en el horno». «Porquero en este mundo, porquero en el otro». «Los malos tiempos son tan inevitables para los pobres como los buenos para los ricos». «El gallo del pobre canta que el invierno es largo; el gallo del molinero responde que pronto terminará». Acepta tu condición y aguanta: «No intentes tirarte un pedo más alto que tu culo». «El culo bajo aguanta mucho, el culo alto poco dura». No esperes ayuda: «Mejor se trata a la tierra que a un huérfano». Y cuidado, porque el orgullo, por poco que sea, precede a la

caída: «Quien no tiene desgracias debe esperarlas». «Quien bien nada, bien se ahoga». «No se sabe nunca de qué mal se va a morir». «Crees que los huevos están en la sartén cuando solo quedan cáscaras». «Cuando tienes la sopa hecha, viene el diablo y se caga en ella». Nunca digas «de esta agua no beberé»: puede que tengas que hacerlo, aunque te hayas meado en ella.[80] Un pesimismo estoico.

Se aceptaba lo que siempre había sido, se intentaba aprender de la experiencia: había que amoldarse a las circunstancias en lugar de intentar cambiarlas. La asunción de un orden eterno con alternativas limitadas: ¿el orden eterno de los campos?, ¿o simple estrechez de miras, ignorancia, inercia? Creo que un poco de todo, y arraigado en percepciones que no cambiaron hasta muy entrado el siglo. El labrador del Lemosín trabajaba todo el año pero, por mucho que se esforzara, no podía alimentar a su tribu. Así había sido siempre. Sin embargo, en su casucha, el aparcero se tenía por satisfecho «porque no ha conocido nada mejor». Eso era en 1817. En 1907, un viejo labrador le contaba a Jules Renard cómo era la vida en otros tiempos: no durmió en una cama hasta que se casó, no podía tomar vino y probó la carne por primera vez cuando se le murió un caballo (con el que los jornaleros se dieron un festín durante quince días seguidos, durante los que se comieron hasta la última pezuña). «¿No se atrevían a pedir algo mejor?». «Nunca se nos ocurrió». En 1907 los campesinos ya habían aprendido la lección: habían aprendido a pedir. Y con el cambio de siglo, hubo quien encontró motivos para lamentarse del fin de la resignación: «Nadie se resigna hoy en día; la utopía del derecho a la felicidad ha sustituido a la utopía del derecho al trabajo».[81]

Desde luego, el derecho al trabajo era una utopía. La necesidad de trabajar, no. En el hemisferio norte, por lo menos, el hombre parecía estar hecho para trabajar igual que el pájaro lo estaba para volar. Al parecer, la palabra *travail* se desprendió de su sentido original de 'tortura' y 'dolor' en el siglo XVI para adoptar el significado de dos palabras más antiguas que se referían al trabajo, *labourer* y *ouvrer*, aunque conservó elementos de sus orígenes hasta el siglo XVIII (con connotaciones de fatiga, angustia o dolor, como indica su acepción de 'dificultad, impedimento o perjuicio'). Para unos

pocos privilegiados, la palabra también encarnaba la idea de que el trabajo manual era denigrante; los ascetas de Port Royal, por ejemplo, no encontraban mejor manera de mortificarse que arar la tierra o tallar zuecos. Pero en el campo, donde el trabajo parecía ser parte necesaria de la vida y donde la mayoría no conocía otra forma de ganarse el sustento, este se convirtió en virtud, tal vez la mayor virtud que podía encontrarse en el hombre o la mujer.

Tanto el buen trabajo como el malo podían describirse mediante un amplio vocabulario con muchos matices. El buen trabajador era noble, esforzado, valiente, bravo, valeroso. En el caso del mal trabajo, significativamente, los elementos de comparación eran las profesiones no rurales o los forasteros, tan denigrados. El que hacía de forma chapucera su trabajo era un zapatero; el manitas que hacía de todo era un tratante de caballos; el que prometía hacer algo y luego no lo cumplía era un boticario. Todo esto variaba según el gusto y la experiencia local: el boticario era más a menudo un chupasangre que un mentiroso; el tratante de caballos era más a menudo un cincelador que un *bricoleur*. Pero en el Franco Condado, por ejemplo, el cincelador era un *argonnier*, un vendedor ambulante de la Argonne, un poco sinvergüenza como la mayoría de los vendedores ambulantes. No tengo intención de hablar de los motes que daban a quienes ejercían un oficio, sino subrayar el desprecio por el mal trabajo. Quizá el ejemplo más llamativo de la asociación de ambos se encuentre en la evolución de la palabra *fainéant*, que de su sentido original de 'vago' o 'perezoso' pasó a ser un término cada vez más peyorativo e insultante, hasta el punto de que, en 1906, encontramos a un líder sindical que llama absurdamente a los trabajadores en huelga a perseguir a los esquiroles al grito de: «¡Id a pegar una paliza a los vagos que estén trabajando!».[82]

Por supuesto, los hombres trabajaban porque tenían que hacerlo. «El hombre trabaja y se aprieta el cinturón —escribe el prefecto del Alto Vienne en 1858—, produce y ahorra solo presionado por la necesidad presente o por miedo a la necesidad futura. Si las clases inferiores, por obra de la beneficencia, se vieran libres de este vigoroso estimulante y protegidos de esta saludable amenaza, […] sería pura y

simplemente el fin de la gran motivación de su trabajo». La virtud residía en la «mediocridad», en la pobreza, en la necesidad, porque obligaban a los hombres a trabajar, a obedecer «la ley divina del trabajo», a mantenerse ocupados y, por tanto, a no meterse en líos.[83]

Es evidente que el prefecto del departamento del Alto Vienne no podía prever ningún modo de aliviar las carestías presentes o futuras que no fuera el trabajo más arduo o la caridad. En 1858, la necesidad seguía gobernando la vida de la gente con una mano férrea que solo fue aflojándose de forma muy paulatina. En paralelo a esa gradual relajación, encontramos cada vez más referencias al trabajo como obligación, como un deber para con la sociedad y para con Dios. Cada vez era necesario justificar más la obligatoriedad del trabajo a medida que, en la práctica, se volvía menos obligatorio. O, mejor dicho, a medida que la necesidad se fue haciendo menos apremiante y la obligación de trabajar menos estricta. En cuanto quedó claro en qué dirección soplaba el viento, se alzó un coro de voces de observadores externos (prefectos y otros funcionarios, recopiladores de estadísticas e informes, maestros, sacerdotes y viajeros) unánime en su alabanza de la sobriedad y la vida sencilla y en el desprecio de lo que solían tachar de lujo, es decir, la tendencia a vivir por encima de lo que consideraban adecuado para las clases sociales inferiores, que intentaban comer, vestir, actuar e incluso descansar como las clases pudientes.

Las primeras referencias a esta lamentable tendencia no iban dirigidas a los campesinos, sino a los obreros urbanos, que adoptaron demasiado presurosos «las costumbres de la clase ociosa». Aunque sea una fecha atípica por temprana, 1848 nos sirve de *terminus a quo* para determinar cuándo se extendió este mal al campo. Nos encontramos con un cura del Lemosín que reprende a sus feligreses porque malgastan el tiempo en tabernas y ferias y porque llevan ropa «que no es la que os corresponde». Cuatro años más tarde, un terrateniente del Borbonesado se hace eco de las mismas críticas: «Demasiada ociosidad, demasiados días de fiesta a pesar de la oposición de la Iglesia, demasiado ir a las ferias a satisfacer la vana curiosidad, sobre todo quizá demasiada intemperancia: el campesino, cuanto más crece, más consume».[84] ¿De qué

servía una mayor productividad si sus resultados sobre todo provocaban que el campesino se elevara desde los mínimos tradicionales del hambre hasta el nivel de subsistencia? Una clase media que se enriquecía con la expansión del mercado exaltaba unas virtudes ajenas al mercado y a la economía industrial. Consideraban que los pobres, igual que las ovejas de un pesebre anacrónico, debían producir para el mercado (a precios bajos), y no consumir (lo que elevaba los precios). Así, el consumo (el derroche) era mal visto y se ensalzaban los valores tradicionales de la sobriedad, la economía y la industria.

Pocos críticos fueron tan claros o tan explícitos como este sobre los motivos de su desaprobación. Pero el goteo de críticas se convirtió en chorro a partir de finales de la década de 1860, cuando las condiciones de vida mejoraron sensiblemente. En su mayor parte, expresaban su pura indignación ante el comportamiento inaudito de las clases bajas. Demasiadas mujeres se vestían como sus superiores, demasiados trabajadores se entregaban al lujo y a la intemperancia: se aficionaban a fumar en pipa, a jugar a las cartas, a lucir pañuelos o corbatas, y a menudo incluso a la lectura (sobre todo de libros picantes o del *Petit Albert*), querían llevar sombreros, botas y trajes de paño, se acostumbraban a la buena vida, vestían a sus esposas e hijos con ropa delicada y bebían más de lo que les convenía.[85] La indumentaria, al ser la prueba más temprana y visible de la mejora, fue la que más críticas suscitó. Las numerosas monografías de los maestros sobre la vida del pueblo en 1889 se refieren a la tendencia al derroche cada vez más extendida, así como a la vestimenta provocativa de las muchachas, que a veces insinúan que obedecen a motivos ocultos. Así, un maestro de la Meurthe insinúa que la ropa se utilizaba como símbolo de posición social, con el objeto de manifestar una igualdad que de hecho no existía. Pero el «anhelo desenfrenado» de posesiones materiales que a menudo se menciona no era más que la simple percepción de nuevas posibilidades, la satisfacción de anhelos recién descubiertos. «Lo que antes era superfluo se ha convertido en indispensable; nos sentimos necesitados de cosas de las que nuestros antepasados no habían oído ni hablar». ¿Eso era del

todo malo? Incluso algunos maestros que lo condenaban de un plumazo se daban cuenta de que era un reflejo del progreso. Un maestro de los Vosgos, después de las lamentaciones de rigor por el lujo, el dispendio y el consumo de alcohol cada vez mayores, reconocía que estos iban acompañados de comodidades que nadie podría haber imaginado unos pocos años antes: «A nuestros abuelos les costaría reconocer su pueblo, y no creerían que nuestros jóvenes, tan elegantes, fueran de su mismo linaje».[86]

Hacia 1890 Baudrillart debía de contemplar con asombro el lujo y el nivel de vida cada vez más alto de las clases bajas de la Provenza rural, que se alimentaban, se alojaban y se vestían más o menos igual que los burgueses y los terratenientes.[87] Esto último es revelador, ya que en esa época la situación había cambiado tanto respecto a la de mediados de siglo que lo que antes constituía una vida cómoda se consideraba ahora una existencia relativamente austera y espartana. Théron de Montaugé lo vio claramente ya en 1869: cuanto más mejoraba el bienestar general, más alto era el umbral de la pobreza.

Si la pobreza se define básicamente como la incapacidad de satisfacer las propias necesidades, poca gente debía sentirse pobre cuando las necesidades eran muy limitadas y aspirar a algo mejor se consideraba anormal. «La carencia de un bien desconocido —dijo Calemard de Lafayette en la Sociedad Agrícola de Le Puy en 1854— no puede constituir una necesidad ni, por consiguiente, convertirse en una privación». O como afirmaba Théron de Montaugé en 1869: «La pobreza se mide mediante la comparación. Uno no puede sentirse privado de propiedades y placeres que desconoce».[88]

Esto es lo que la urbanización —o, más exactamente, la difusión de los valores urbanos en el campo— iba a cambiar. Nuevas expectativas y nuevas frustraciones cuando estas no se cumplían; anhelos que se convertían en necesidades; el fin de la resignación y de la pasividad habituales. De cómo se produjeron estos cambios, y de la lentitud con que se produjeron, es de lo que trata este libro.

2
CREENCIAS ABSURDAS

> Hay algo de supersticioso en evitar la superstición.
>
> FRANCIS BACON

«No creas en las brujas —advertía un libro de texto elemental muy utilizado en 1895—. Las personas que dicen que pueden robar o hacer daño murmurando ciertas palabras, las que dicen conocer el futuro, son locos o ladrones. No creas en fantasmas, en espectros, en espíritus, en fantasmas. No imagines que puedes evitar daños o accidentes con […] amuletos, talismanes, fetiches, como […] hierbas recogidas en la noche de San Juan».[89] Si Ernest Lavisse advertía contra esas creencias, debía de ser porque se hallaban muy extendidas. Otros estaban de acuerdo. «Por cualquier nadería, el campesino creía que habían lanzado un hechizo sobre su ganado o sus tierras. Compraba amuletos y los llevaba al cuello a modo de escapularios, […] medallones, anillos mágicos, […] un trozo de soga de ahorcado, […] veía la mano del diablo en cualquier cosa que se saliera de lo normal y acudía corriendo a un brujo».[90]

En 1880, Émile Littré consideraba que la palabra *charme* se utilizaba menos en su sentido primitivo de 'hechizo', y que incluso la recitación de ensalmos o sortilegios iba a menos. Pero los conjuros y las oraciones para protegerse de los demonios o de las tormentas, de las serpientes o de los perros rabiosos no parecían tener prisa por desaparecer. En 1908 aún perduraba la creencia de que la escopeta del cazador quedaba encantada si al disparar a una cruz esta sangraba. En 1892, una comisión agrícola que visitó Roquefort, en las Landas, se sorprendió del arraigo de la superstición: los pequeños agricultores no querían colmenas porque traían

mala suerte; en el tejado de los rediles colgaban ramas de helecho para alejar el mal de ojo. Los habitantes del Borbonesado creían desde hacía tiempo en que el *marcou*, el mayor de siete hijos nacidos consecutivamente, podía curar la escrófula con solo tocar al enfermo antes del amanecer en la noche de San Juan. Hasta finales del siglo XIX, los *marcous* atraían a las multitudes en el Borbonesado, donde les pagaban sus servicios en especie. En Beauce seguían acudiendo a ellos en fecha aún más tardía.[91] Hasta bien entrado el siglo XX, en el Berry todo eran presagios temibles o fantásticos: el zumbido de los insectos anunciaba una cacería espectral; los jirones de niebla que flotaban sobre los pantanos eran misteriosos conductores de nubes; los olmos recién podados, las sombras o la bruma se convertían en siniestras pesadillas. A la luz de la luna se arremolinaban duendes, gnomos, elfos, trasgos, espectros, hombres lobo, ogros y hombres del saco, Damas Blancas, cazadores fantasmales y, a veces, incluso gigantes, descendientes de las prodigiosas criaturas que habían dejado los menhires y dólmenes en los sitios donde estaban. Los círculos de las hadas marcaban los lugares donde pisaban las anjanas. La jauría del Cazador Negro aullaba en el viento. Almas en pena erraban por los campos o aguardaban en las encrucijadas: guardabosques a los que san Pedro había cerrado sus puertas, o alguaciles; o sacerdotes condenados a vagar hasta que dijeran hasta la última misa que les habían pagado en vida y que habían muerto sin decir.[92]

Muchos espíritus locales habían sido criaturas serviciales, juguetonas y en ocasiones traviesas hasta que la Iglesia difundió la idea de que eran malignas. Podían volverse peligrosos si se les sorprendía, pero en los cuentos populares del campo también había hadas que construían castillos, abrían caminos y reparaban herramientas rotas. En el Nivernais de principios del siglo XIX, cuando se rompía un arado, el campesino podía invocar la ayuda de las hadas y dejar doce *sols* junto a su roca para pagarles. En cualquier caso, eran un elemento normal de la vida. Tanto es así que, en el Morvan, el hada Melusina era más conocida como La Mère Louisine.

Lo sobrenatural se entrelazaba con la experiencia real y se

adaptaba a ella, a veces con toda la intención, como cuando en 1842 unos cuatreros de un pueblo del valle del Doubs se disfrazaron de diablos para efectuar una de sus correrías nocturnas contra un tratante de ganado. Al parecer, las hadas bretonas vestían la misma tela gris que los contrabandistas de sal y habitaban en las mismas cuevas de los acantilados. También en los Alpes, los contrabandistas de mediados de siglo utilizaban las supersticiones locales para explicar sus misteriosas luces y mantener a los curiosos a una distancia prudencial. En el Yonne, las gentes de la comarca de la Puisaye recordaron durante mucho tiempo a las siniestras *birettes*, mujeres lobo que, cubiertas de pieles, aullando y arrastrando largas cadenas, devastaban campos y huertos en la década de 1880. Y varios ogros legendarios (cuyo origen seguramente se remontaba a los invasores hunos y húngaros) personificaban a los devastadores bandidos de los que aún se tenía memoria.[93]

Las supersticiones perduraron durante mucho tiempo.(5) En el Lemosín de los años ochenta del siglo XIX, aunque el pavor de los campesinos a los fantasmas y a los hombres lobo había disminuido, seguían temiendo los efectos del mal de ojo de los forasteros sobre su ganado, y todavía se asustaban fácilmente por la noche; la gente cantaba al ir y volver de las *veillées*, «probablemente para ahuyentar a los espíritus». En la década de 1860, Prosper Mérimée comenta que los campesinos creían que los niveles y otras herramientas topográficas que utilizaban los ingenieros para la construcción de canales y ferrocarriles provocaban sequías. En 1895, los habitantes de Plounéour-Trez, en el Finisterre, encontraron una sirena moribunda en su playa y le dieron cristiana sepultura, pero el cura desenterró el cadáver y lo arrojó al mar. Cuando, en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, un soldado de la Vendée contó que su padre había visto un *guérou* —en este caso, un hombre que se transformaba en oveja por la noche y recuperaba su apariencia humana al amanecer—, sus compañeros del Mayenne no pusieron en duda su existencia, sino que el padre del soldado lo hubiera visto: «Son cosas de antaño. Hace sesenta o setenta años que no se ven».[94]

Por todo ello, los antiguos cuentos populares todavía tenían

suficiente fuerza en 1906 para asustar al hermano de doce años de Jacques Duclos, que creyó ver algo en el patio en la oscuridad de la noche y «entró temblando de miedo y acto seguido vomitó». La oscuridad era literalmente temible. Es muy significativo que en el Languedoc los fantasmas y otros espíritus ocultos se conocieran con el nombre genérico de «espantos» (*poûs* o *poüs*) y, como decía un proverbio del Tarn, «si no fuera por los espantos, los curas se morirían de hambre». Tal vez, como los lobos con otro invento moderno, los espíritus solo pudieran ahuyentarse con la electricidad. Pero lo cierto es que, a medida que los ancianos iban muriendo, los duendes, los trasgos y las hadas iban desapareciendo del campo.[95]

Los brujos, eso sí, resistieron mucho más. «Los reyes y los sacerdotes pasan —reflexiona Émile Souvestre después de 1848—, pero las brujas perduran». Encontramos casos de brujería en los tribunales como mínimo hasta la década de 1870, algunos graves, como cuando en 1863 un ladrillero de las Ardenas mandó asesinar a un brujo por haber hechizado los hornos donde fabricaba ladrillos; o cuando una joven pareja de Sologne fue ejecutada en 1887 por haber asesinado a la madre de la mujer por consejo de un brujo, para luego quemar el cadáver con el fin de eliminar su espíritu maligno. En un caso menos trágico, en 1883 el párroco de Neung-sur-Beuvron (el Loir y Cher) apunta que uno de sus feligreses presenció un aquelarre de brujas, que huyeron despavoridas ante el signo de la cruz. Todo el mundo podía ser brujo; cualquiera podía ejercer, sobre todo los forasteros y quienes vivían al margen de la comunidad, como los pastores. Pero, sobre todo, el brujo era una persona que tenía libros, o apuntes tomados de libros, con fórmulas esotéricas y conjuros. En 1908, en el Borbonesado, se seguían vendiendo grimorios (término derivado de «gramática», en el sentido de materia erudita y abstrusa), en dieciseisavo, como era habitual, con cubierta de papel de colores e ilustraciones. La gente del campo pedía a los libreros de pueblo *livres de sorcelage*, sobre todo los que contuvieran los sortilegios más fuertes: «*O voudro avouère tout ceusse que sont les pu forts!*».[96] Los libros más poderosos eran corrupciones populares de las obras de ciencia medieval de Alberto Magno: *Le Grand* y

Le Petit Albert. Los ejemplares de estas obras eran raros, los brujos estaban orgullosos de poseer uno y, por supuesto, el *Grand Albert* era más poderoso que el *Petit*. La gente veía con «terror» a los propietarios de un ejemplar de estas obras, aunque la propiedad también entrañara sus riesgos, ya que no te podías morir hasta que no se la transmitieras a otra persona. A mediados del siglo XX, en el Tarn, un hombre recordaba que sus padres le habían advertido que no aceptara nunca un *Grand Albert*, «porque ya no podrás deshacerte de él jamás». La predicción solía autocumplirse; así, en 1951, en Rezay (Cher), una familia encontró un ejemplar de la temible obra en el desván e intentó quemarlo. El papel del libro estaba húmedo y mohoso y no prendió, pero de su milagrosa conservación dedujeron que no debían volver a tocarlo.[97] Por otra parte, los libros de hechizos a veces traían buena suerte. Aún hoy, en el Morvan, del hombre al que todo le sale bien se dice que «tiene el *Petit Albert* en el bolsillo».(6)

Los sacerdotes, quizá porque tenían aún más libros que los hechiceros, eran más poderosos que estos.(7) En la década de 1850, un sacerdote lemosín recuperó a sus feligreses, que se habían hundido en el lodo de la indiferencia y el protestantismo, no solo gracias a sus pacientes alegatos y constantes amonestaciones, sino también por los milagros y las curaciones con las que reforzó su reputación de sabio. Los sacerdotes podían traer la lluvia o el buen tiempo; y a lo largo del siglo XIX se exigía a los curas que participaran en los ritos destinados a obtenerlos, por lo menos en las diócesis de Autun y Nevers. En Viglain (Loiret), el cura recibía «20 vellones y 20 medidas de trigo», equivalentes a unos sesenta francos de aquel entonces, por «leer la Pasión del Señor todos los domingos y en caso de tormenta tanto de día como de noche para asegurar la generosidad de la naturaleza». En 1880, la sobrepelliz de un sacerdote vecino de Arleuf, en el Nièvre, se inflamó mientras realizaba sus ritos de magia simpática. Del Borbonesado, donde la fe en el tarot estaba muy arraigada en el primer decenio del siglo XX, comenta un folclorista: «En muchas parroquias la gente está segura de que su sacerdote lleva la baraja del tarot en la manga de la sotana, y que sabe adivinar la suerte con él. Es por eso por lo que muchas personas del campo le atribuyen tantos

conocimientos y sabiduría».[98]

El sacerdote podía lanzar un esconjuro contra las tormentas y desafiar el granizo. Podía arrojar su sombrero sobre su parroquia para protegerla (cubriéndola simbólicamente) o lanzar un zapato contra la nube de tormenta para ahuyentarla (pateándola simbólicamente). Algunos sacerdotes eran «buenos contra el granizo», pero muchos no. Aunque los sacerdotes que se negaban a usar sus poderes para ahuyentar las tormentas o para hacerlas estallar se arriesgaban a recibir una paliza, la gente entendía que los sacerdotes jóvenes a veces no eran lo bastante sabios para conocer estos secretos y, por lo general, buscaban a hombres mayores y con más experiencia para su parroquia. Al mismo tiempo, era importante andar con ojo con los curas que tenían «el don», pero cuyos poderes se habían desgastado tanto que sus misas habían perdido la fuerza (*ses messes, elles ont pus de force*). Las misas y otros ritos religiosos desempeñaban un papel en varios tipos de magia destinados a bendecir, exorcizar, curar, poner fin a un tormento o provocarlo (*messes de tormentation*). La medida más eficaz, si se podía conseguir, era la misa triangular (*messes en pied de chèvre*), en la que los sacerdotes de tres iglesias que formaban un triángulo decían la misa más o menos al mismo tiempo. La mayoría de los sacerdotes se mostraban reacios a prestarse a estas prácticas, pero por lo general los convencían para participar en ellas sin que ellos lo supieran. En cualquier caso, bastaba con tocar a un sacerdote o sus vestimentas para obtener resultados; y, por supuesto, cuanto más alto fuera su rango, mayor era su poder. En 1881, el nuevo inspector general de educación primaria del Lozère se estremeció al comprobar «la suprema importancia que [la gente de la región de Mende] concedía al contacto con el manto de un prelado que hubiera salido a curar a los enfermos».[99]

En la mayoría de las casas de campo se guardaba agua bendita traída de la iglesia en la víspera de Pascua o de la Candelaria, en una pila o jarra especial, para proteger los edificios y los cultivos y, en caso de emergencia, para bautizar a los niños nacidos muertos o asperjar los cadáveres. Un caminante inglés que atravesó las *causses* del Quercy en 1894 contempló fascinado las botellas de agua bendita

colocadas en lo alto de las chimeneas como protección contra los rayos. Las cruces, a menudo tejidas con paja y adornadas con flores u hojas de palma (o el material de uso corriente en la región), o con ambas cosas, coronaban la puerta, después de haber pasado tres veces por las llamas de la hoguera de San Juan o haberlas bendecido el Domingo de Ramos. También eran una protección importantísima contra los rayos, así como contra males más intangibles. Y allí donde, como en la mayoría de los lugares, el odio a la caza del señor había perdurado en forma de historias de jinetes satánicos —el cazador negro, la estantigua o la cacería salvaje— que galopaban por la noche y que los carboneros tenían especial motivo para temer, los sacerdotes insistían en bendecir sus solitarias chozas.[100]

En el terreno incierto entre la religión y la magia ocupaban un lugar destacado las fuentes, los pozos, los manantiales y las campanas. Trataremos de los lugares de aprovisionamiento de agua más adelante, cuando hablemos de las prácticas religiosas; de momento nos limitaremos a decir que, en general, desempeñaban un papel crucial para las personas que tenían dificultades para entender y dominar sus cuerpos, sus mentes y sus entornos físicos. La fama de los distintos emplazamientos aumentaba o disminuía, algunos incluso acababan cayendo en el olvido, pero las fuentes milagrosas conservaron su popularidad como tales durante todo el siglo XIX. Algunas debían de parecer templos japoneses, con trapos, cintas y prendas de vestir votivas colgadas sobre ellas y sobre toda la vegetación circundante. Y otras se beneficiaron claramente de la prosperidad cada vez mayor de sus devotos, reflejada en instalaciones más cómodas o en decoraciones monumentales como las ideadas en Bretaña. Este culto a las fuentes «buenas» (que aún subsiste) decayó en el centro, en el oeste y en el sudoeste tras el cambio de siglo, y sobre todo en los años de la Primera Guerra Mundial. Solo los residentes locales y los ancianos siguieron utilizándolas después. Como dijo una anciana a un visitante que preguntaba por los manantiales curativos de Sanguinet (Landas): «Desde que empezó la guerra, ya no hay lazos en los arbustos; la guerra acaba con todo».[101]

Pero no fue la guerra la que impidió que siguieran tocando

las campanas de las iglesias contra las tormentas. El *carillon de tonnerre* fue prohibido por las autoridades civiles y eclesiásticas en el siglo XVIII y condenado por todos los poderes públicos a lo largo del XIX. En el Gers se sucedieron los decretos de la prefectura en 1813, 1839 y 1855, así como las peticiones oficiales de que se promulgaran nuevos decretos, lo que pone de manifiesto que todos ellos eran ineficaces. Una encuesta oficial de la Iglesia realizado en las 500 parroquias del departamento del Gers en 1840 reveló que la práctica seguía viva en todas menos en 14. Otra, realizada en 1956, reveló que en 194 de las 337 parroquias que respondieron se había abandonado la costumbre, pero que 143 seguían haciendo sonar las campanas cada vez que amenazaba tormenta o se desataba alguna.[102]

Una razón importante por la que los sacerdotes y los poderes públicos se oponían a esta práctica era que amenazaba la vida del campanero. En un solo año, 1783, cayó un rayo sobre 386 campanarios de Francia y mató a 121 campaneros. Gracias a los pararrayos, la matanza disminuyó, pero no en departamentos aislados como el Ardèche, donde un campanero murió por un rayo en Balbiac en 1874 y otro en Grospierres al año siguiente. Sin embargo, en 1878, cuando el campanero de una parroquia cercana a Largentière se negó a cumplir con su deber durante una tormenta, dos borrachos ocuparon su lugar «y salvaron los campos del granizo» que devastó las parroquias vecinas. Al igual que la campana de Montmorillon (Vienne), que seguía sonando antes de la Primera Guerra Mundial y quizá después, muchas campanas indicaban cuál era su principal objetivo: «+ A FULGURIBUS ET TEMPESTATE LIBERA NOS DOMINE + 1743 +».[103]

En el Mâconnais y el Borbonesado, al igual que en otras regiones, los alcaldes no se atrevían a hacer cumplir los decretos oficiales contra el toque de campanas, pues sabían que sus habitantes se volverían contra ellos con la misma facilidad con la que se volvían contra los sacerdotes que intentaban impedir la práctica. En la década de 1890, Edward Harrison Barker se refirió al toque de campanas como una antigua costumbre que estaba desapareciendo, aunque la encontró en el valle del Drôme a su paso. Y Henri Polge nos

cuenta que en 1908, para vengarse del campanero habitual que se había negado a tocar las campanas de la iglesia el 14 de Julio, el Ayuntamiento de Ligardes nombró a un segundo campanero, con el encargo especial de tocar «en caso de peligro de granizo».[104] El toque de las campanas reconfortaba a quienes las oían, disipaba sus temores y les hacía sentirse menos desamparados. Daban a la gente algo que hacer (o que pensar que estaban haciendo) cuando no había nada que hacer. La lógica que subyace al repique —ahuyentar los males— tiene sentido aunque no funcione. La impotencia creaba sus propias defensas.

La estrategia de la impotencia (es decir, de la magia) se basaba en la unidad primitiva entre los objetos y los seres, esa «unidad oscura y profunda» a la que cantaba Baudelaire en sus *Correspondances:*

> La naturaleza es un templo donde vivas columnas
> dejan a veces salir palabras confusas;
> pasa el hombre a través de su bosque de símbolos
> que con mirada familiar lo contemplan.

El pensamiento moderno aislaba y separaba las cosas y a los seres vivos. Las unidades objetivas (el árbol, la campana, la tormenta) eran los sucedáneos de las concepciones subjetivas de conjuntos más amplios formados sobre líneas antropomórficas y, por tanto, susceptibles de manipulación simbólica. Una idea lineal del espacio y del tiempo sustituyó al laberinto de lugares privilegiados (árboles, rocas, manantiales) y de momentos (solsticio o santos) que concentraban en sí mismos las fuerzas de la vida. El hombre moderno ya no podía comunicarse con el mundo recurriendo a la forma ritual para alcanzar la esencia mágica. La experiencia, al igual que la escuela, enseñaba que la especificidad y el holismo mágicos eran engañosos. Los sustituyeron abstracciones muy, muy alejadas de los límites de la experiencia cotidiana. Pero solo cuando la experiencia cotidiana dejó de ser tan limitada.

¿Es lo sobrenatural esa «vida de atrás» a la que se refería el auvernés Blaise Pascal —*la vie de derrière*— donde los hombres se refugian de la vida visible que tienen delante? ¿O

es simplemente un reflejo de las condiciones de ese mundo prosaico, un conjunto de soluciones propuestas para los problemas de la vida cotidiana? Domaron los rayos, curaron el ganado, mejoró la salud; encontraron remedios para las picaduras de serpiente y para la rabia; los pronósticos meteorológicos resultaban más fiables que las fórmulas astrológicas o los antiguos hechizos; y los campos se enriquecían con productos químicos; pero las viejas prácticas sobrevivieron, sobre todo en lo que se refiere al matrimonio, el parto y la muerte. Las fuentes que prometían amor o matrimonio duraron más que las de aguas curativas; los ritos de fertilidad y las costumbres funerarias persistieron más allá de la Primera Guerra Mundial.[105] Las partes de la vida más difíciles de dominar, más susceptibles a las contingencias, conservaron su lado mágico durante más tiempo.

3
EL PIE DEL REY

> El invento de una época bárbara para dar realce
> a un sujeto mediocre con una métrica coja.
>
> JOHN MILTON

A mediados del siglo XIX, un tal Charles Gille escribió una canción de carpintero, «Mi garlopa», cuyo último verso aludía al sistema métrico que había introducido la Revolución:[106]

> Desafiando la rutina y el odio,
> basando su derecho en su utilidad,
> la medida republicana
> ha destronado al pie real.

Lo cierto es que los reyes resultaron más fáciles de destronar que las medidas asociadas a ellos. Una ley de 1837 había convertido el sistema métrico en la única medida legal del país, con efecto a partir del 1 de enero de 1840. Pero su destino, como el del franco germinal introducido en 1803, permaneció incierto durante varias generaciones. Tanto los archivos públicos como las transacciones privadas atestiguan que las medidas antiguas sobrevivieron y prosperaron hasta el siglo XX, sobre todo en las zonas más pobres y aisladas, donde la vida y el trabajo tardaron en entrar en el mercado nacional más amplio.[107]

Allí, como en el Antiguo Régimen, la gente se mostraba reacia a abandonar las medidas basadas en la experiencia familiar por otras abstractas con pretensiones universales. Las medidas de la tierra se referían sobre todo a la jornada de trabajo (*journal* o *morgen*) o al tipo de trabajo (*hommée, bechée, fauchée*). El *journal* y la *hommée* representaban la

cantidad de tierra que podía trabajar un hombre en un día, por lo que a veces equivalían al tamaño de un campo mediano. Estas unidades de trabajo variaban en función de las diferencias regionales en cuanto a suelo, herramientas y métodos de cultivo. En Lorena, la *journée* o *journal* equivalía a 20,44 áreas o 10 *omées* (*hommées*) de 2,04 áreas cada una; en la región de Bassigny, en el Alto Marne, muchos campos rectangulares ocupaban un promedio de 25,85 áreas, y a eso correspondía allí el *journal*. En la Sarthe, la *hommée* era de 33 áreas y el *journal*, de 44; y en las Landas, donde en vísperas de la Primera Guerra Mundial el *journal* seguía siendo la medida estándar, eran 42 áreas de tierra mala pero solo 35 de la buena. Otros sistemas de pesos y medidas se basaban en tipos de arneses (*attelée, bovée, jouguée*); cantidades de grano (*boisselée*, de *boisseau*, un recipiente de madera de capacidad parecida al cuartillo español; *seterée,* de *sétier*, del latín *sextarius*); u objetos familiares, como la cuerda y la vara. [108] Por supuesto, todas estas medidas variaban de un lugar a otro, de modo que la vara, por ejemplo, era mucho más larga en el norte de Francia que en el sur.(8) En el Bajo Vivarais, donde en la época del presidente Grévy (1879-1887) el vino se medía todavía por *sétiers*, ocho *sétiers* eran la carga de una mula.[109] Del mismo modo, la carga de burro (*saumade*) se convirtió en una unidad de medida local en los lugares por cuyos caminos, inseguros en el mejor de los casos, en invierno solo podían transitar esos animales.

La enorme diversidad de medidas y de sistemas de medición es menos llamativa que la pertinacia, por no decir el empecinamiento, con la que la oficialidad estatal ignoraba su existencia, excepto en sus esfuerzos por erradicarlas. La dificultad de conversión de un conjunto de medidas a otro era un argumento a favor de sustituirlos todos por un sistema único. Lo mismo ocurría con la diversidad de pesos y medidas de unidades que tenían el mismo nombre, lo que significaba que los compradores se llevaban fácilmente a engaño. Es interesante que el número de juicios por posesión ilegal de pesas y medidas falsas disminuyera notablemente en la década de 1860. Pero las medidas antiguas estaban muy arraigadas, y aunque «todos los pueblos de Europa admiraban y envidiaban» el sistema francés de pesos y medidas, como

mínimo nueve décimas partes del pueblo francés seguían ignorándolo, refunfuñaba un maestro en 1861.[110]

La Encuesta Agrícola oficial de 1866-1867 destacaba la torpeza de la gran variedad de medidas locales y concluía con una lista de prioridades que reflejaba lo mucho que quedaba por hacer: 1) imponer rigurosamente el uso de medidas legales; 2) normalizar los pesos y las medidas utilizados en los mercados; 3) instaurar pesadores, medidores y calibradores oficiales en el campo.[111]

La homogeneización avanzaba a paso de tortuga, y en parte por el motivo que un oficial del ejército que inspeccionó el Isère en 1843 había dado para explicar su retraso: las relaciones comerciales se limitaban a una ciudad (Grenoble) y a sus alrededores inmediatos; más allá, eran casi inexistentes. La homogeneización era más rápida donde la proximidad de una urbe favorecía el comercio, como en Luynes, cerca de Tours, cuyos campesinos aprendieron pronto a consultar los *mercuriales* (boletines con los precios de mercado) y a fijar sus precios en función de estos.(9) En el departamento del Paso de Calais, entre Boulogne y Calais, aunque se mantuvieran algunas de las medidas tradicionales, el uso del sistema métrico ya era casi general en 1874. En cambio, en el centro, el oeste, el sudoeste y el sur de Francia, las medidas y las monedas siguieron siendo las de siempre hasta finales de siglo. En el Tarn, en 1893, Henri Baudrillart constató que el sistema métrico decimal estaba dando sus primeros pasos, que la hectárea era una medida desconocida y que otras medidas variaban incluso de una parroquia a otra. Años más tarde, un sacerdote afirmaría que el sistema métrico no existía en el departamento vecino de Corrèze.[112]

La resistencia pasiva frustraba las iniciativas oficiales. Los prefectos del Ardèche se quejaban constantemente de que no conseguían que se adoptasen los nuevos pesos y medidas en la capital del departamento, Privas, y los alcaldes de los pueblos utilizaban la negligencia de Privas como excusa para su propia negligencia. Cuando un prefecto presionó a la policía local para que detuviera a los infractores en los mercados de Privas, los campesinos llevaron sus productos a Aubenas, donde la vigilancia no era tan estricta; los comerciantes de Privas se quejaron rápidamente, y el prefecto

dirigió entonces su atención a Aubenas, que se mostró poco dispuesta a cumplir sus órdenes. De este modo, la braza y el pie, la libra y el celemín, el cuartillo, la libra y la onza, el *poids de marc* y el *poids de table* siguieron en uso hasta entrado el siglo XX. A principios de dicho siglo, en el Borbonesado, aunque la hectárea se empleara «a regañadientes en las notarías porque así lo ordenaba la ley», la gente seguía utilizando la vara y el acre, la ana y la *boisselée*. Los indicadores de las carreteras estaban en kilómetros, pero en el campo solo conocían las leguas; el hierro se vendía por pulgadas y por líneas. El pie del rey que Gille había despreciado seguía siendo de uso general, y los ferreteros, que estaban obligados por ley a utilizar las unidades oficiales, escondían en el fondo de sus tiendas varas de medir en las que se indicaban la *pouce*, la *ligne* y el *pied* que sus clientes reconocían. En 1895, el padre Gorse se lamentaba de que en su «bas pays de Limousin» los campesinos contaran el dinero en *pistola, louis* y *escu* y midieran la tierra en *eminade*, *sesteirada* y *quarterounada,* y la tela en *auna* y *miéchauna*; vendieran la madera *ei ciclhe*, los cerdos, *ei quintau,* las bebidas en *mié-quart* y *pinta*. «Por casi todas nuestras aldeas pasan carreteras, nuestros aldeanos pasan por el servicio militar y nuestros niños, por la escuela, pero el sistema métrico no se ha incorporado aún a nuestros hábitos. Tal vez dentro de un siglo».[113] Gorse se equivocaba; aunque hubiera tardado un siglo en llegar, la integración del campesino en el mundo moderno le obligaría a aprender y a utilizar sus términos.

En 1884, J. A. Barral señalaba que en el Lemosín los aparceros habían adoptado el sistema métrico decimal porque tenían que pactar con los propietarios, que habían ido a la escuela, donde se lo habían enseñado.[114] El número cada vez mayor de documentos notariales, conocimientos de carga y gestiones jurídicas o comerciales hicieron familiar lo que antes era excepcional. A principios del siglo XX, los vinos del Borbonesado todavía se vendían por *poinfon* (medida que oscilaba entre los 218 litros de la región del Loira y los 200 litros de los alrededores de Saulcet). Pero el litro había desplazado al *demi-sétier* y a la *chopine*, tal vez porque las tabernas estaban estrechamente controladas por la policía. Un

cúmulo de fuerzas dispares actuó en contra de las antiguas medidas. Habían reinado a lo largo del siglo XIX. En el siglo XX, ya era difícil que sobrevivieran.

Lo mismo ocurrió con la moneda y el dinero. La ley de 7 de germinal del año 11 de la República (28 de marzo de 1803) fue un acto crucial, ya que creó la moneda estable, el franco, gracias a la cual la economía y el ahorro de los franceses prosperaron durante los ciento veinte años siguientes. Pero el franco tuvo que competir con las monedas anteriores casi hasta el momento de su primera devaluación en los años veinte del siglo XX. Un latifundista del Paso de Calais —notable de su distrito y alcalde de su pueblo— llevó sus cuentas en *écus* hasta 1837, en *sols* hasta 1849 (en lugar de céntimos, no en el sentido de moneda de cinco céntimos) y en *livres* y francos indistintamente, como si fueran lo mismo, hasta 1877.[115]

En 1830, los bretones, preocupados por su atraso, creían que el *liard*, una moneda de poco valor, apropiada para las regiones pobres, solo se encontraba en sus tierras. Pero los *liards* (que al principio equivalían a tres céntimos, pero luego, en general, solo a uno) circulaban sin problemas en la Borgoña, el Aisne y el Allier, y sin duda en otros lugares por lo menos hasta su retirada oficial de la circulación, a mediados de los años ochenta del siglo XIX. En la comarca de Moulins, los campesinos de Yzeure, que habían encontrado miles de monedas de bronce romanas en sus campos, las limpiaban y las utilizaban en lugar de monedas varias, como un *liard*, dos *liards*, un *sou* y un *double sou*. Los comerciantes las aceptaban, al igual que las monedas romanas de plata halladas en la misma región, que se utilizaban en lugar de las monedas de cincuenta céntimos o de un franco. Esta práctica también decayó a mediados de la década de 1850 con la adopción de la moneda de cobre. En Laón, la aparición de nuevas y brillantes monedas de uno, dos y cinco céntimos con la efigie de Napoleón III desorientó a mucha gente, que las confundía con las monedas de oro de cinco y diez francos.[116] Está claro que las monedas antiguas seguían en uso.

El nuevo emperador ya llevaba tiempo instalado en el trono cuando el alcalde de un pueblo de Aunis redactó un documento en el que repartía su patrimonio entre sus hijos y

se quedaba con una renta que incluía «une rente de 25 livres tournois au capital de 500 livres aussi tournois».[117] En la década de 1860 vemos que los maestros de escuela de la Saboya contaban en *liards*, y los vendedores ambulantes del sudoeste daban el cambio en *pistoles* (monedas de plata de cinco francos). En el vocabulario habitual en Bretaña encontramos una moneda del siglo XIV, el *blanc*, los *écus* ya obsoletos y los *réaux*, vocablo derivado del castellano «real», vestigio de la ocupación española del pasado remoto. Los habitantes de la Baja Bretaña, al parecer, siempre calculaban las cantidades de hasta cinco francos en *réaux* y hablaban de 20 *écus* para referirse a doce monedas de cinco francos. Todavía en 1917, en los alrededores de Quimper, decían cuatro *réaux* en vez de un franco y pedían 60 *écus* por una vaca que valía 180 francos. Y eso siempre que no se utilizara el bretón, que tenía sus propias equivalencias:[118]

12 *diners (deniers)* 1 *gwenneg (sou)* 5 céntimos
5 *gwenneg* 1 *réal* 25 céntimos
4 *réaux* 1 *lur (livre)* 1 franco
3 *lur* 1 *skoet (écu)* 3 francos

Los novelistas dejan constancia de la persistencia de estas unidades monetarias. Los Tres Mosqueteros no eran los únicos que contaban en *écus* y *pistoles*. En *L'Ouvrière,* de Jules Simon, publicada en 1863 y reeditada hasta la última década del siglo, se utilizan estas unidades para referirse al salario de los criados. En 1880, un cronista de la vida rural, perfecto conocedor de esta aunque proclive al sentimentalismo, nos cuenta la historia de un granjero que se casa con una chica que le aporta un rebaño y 500 *pistoles*. En 1893, un viajero inglés que recorre el Alto Quercy encuentra en la feria de Figeac a campesinos y comerciantes que hacen sus negocios en *pistoles* y *écus*. Y en Corrèze el padre Gorse aún insistía en 1895 en que 110 francos eran *ounze pistoles*.[119]

Para complicar más las cosas, los tipos de monedas que se aceptaban como *écus* o *pistoles* variaban de un lugar a otro. Cuando el dinero en efectivo era escaso, se echaba mano a lo que se podía, como en el caso de las monedas romanas del Allier. Además, su valor difería sensiblemente de un lugar a

otro: la *pistole* valía a veces cinco francos, a veces diez; el *écu* valía a veces cinco francos, a veces tres. La *pistole* de la Bretaña del siglo XVIII valía un luis de oro. Pero tras la aparición del napoleón de oro de 20 francos en 1803, el luis pasó a valer a veces un napoleón y otras (como en Sologne) 24 francos. Todo esto se notaba poco en una economía de subsistencia anticuada con multitud de mercados locales aislados. Pero en cuanto el dinero y las mercancías empezaron a circular más y mejor, el caos fue tremendo.

El uso de monedas no oficiales se prohibió en repetidas ocasiones. En 1896, el comisario de policía de Brassac informó de que en su rincón del Puy-de-Dôme circulaban muchos *sous* extranjeros. Pero los habitantes del departamento vecino del Alto Loira ya no los aceptaban. Cuando las monedas extrañas dejaron de ser un medio de intercambio, las tiendas y los mercados experimentaron una escasez temporal de efectivo, y se produjo una breve crisis monetaria. Pero al cabo de unos meses, el subprefecto de Riom consideró que el problema había terminado, excepto para los párrocos, que se encontraban montones de monedas sin valor en los cepillos de sus iglesias. Este debió ser el verdadero punto de inflexión. A finales del siglo XIX, los precios del queso del Cantal seguían cotizándose en *pistoles*, los *réaux* seguían circulando por los mercados del Finisterre y el Morbihan y seis *liards* seguían equivaliendo a un *sou* y medio en la campiña del Borbonesado. Todavía en vísperas de la Primera Guerra Mundial se podían encontrar jornaleros de la Vendée por jornales que oscilaban entre 30 *pistoles* y 150 *écus*. Pero incluso en los lugares más remotos el franco se había consolidado, tal vez porque, por fin, había más francos. Como comenta Pierre Bourdieu sobre el pueblo de Béarn que estudió, donde en 1962 muchos aún recordaban lo raro que era el dinero en efectivo antes de 1914: «La gente no es más rica, pero el dinero circula más».[120]

Es evidente que la persistencia de las monedas antiguas reflejaba la escasez de las nuevas. Y no solo de estas, sino de moneda en general. Durante mucho tiempo, el dinero en sí fue algo relativamente raro y desconocido. En 1836, Paul de Musset, de viaje por el departamento del Ariège, le dio a un niño harapiento unas monedas de cobre y observó el asombro

con el que el niño las miraba, como si nunca hubiera visto monedas. Ya en 1861, un ministro confirmó que en el Ariège la población rural manejaba rara vez el dinero, que era extremadamente escaso. «Pénurie de numéraire», informa el fiscal general de Limoges en 1848. «Lo primero y más importante que falta» en los Vosgos, a juicio de un observador en 1866, era el dinero en efectivo. Eran tiempos en que un *sou* era realmente un *sou*. «Para un aparcero que cobra su trabajo en especie —escribía Armand Audiganne sobre el Périgord en 1867— y que no vende nada o casi nada, un *sou* es realmente algo». Los expedientes penales revelan el poco dinero que llevaba la gente, como el hombre al que en junio de 1870 apuñalaron cerca de Landerneau y dieron por muerto, que aunque llevaba reloj solo tenía un franco y algunas monedas de cobre en la cartera. «On paye le docteur quand les cochons se vendent bien», comenta un maestro de Comminges en 1886. Y solo entonces. Y aun así.[121] El dinero en efectivo era escaso, precioso; cada poquito contaba; incluso unos céntimos añadidos inesperadamente al presupuesto podían ser motivo de inquietud. La incapacidad de los hogares campesinos para hacer frente a sus necesidades de efectivo se refleja en el gran número de acuerdos oficiales que no llegaban a cumplirse: la pensión prometida a los padres ancianos que no se había pagado, o la suma que el hijo soltero debía percibir por su contribución a la granja familiar y que no había cobrado. En la década de 1890, a su paso por Vic-sur-Cère —un pequeño balneario a pocos kilómetros de Aurillac— Jean Ajalbert comenta que el servicio de su posada estaba «poco acostumbrado a las propinas» y se guardaba en pañuelos anudados las monedas que les dejaban los visitantes.[122]

Todo esto no era más que un indicador de la pervivencia de la autarquía en las zonas rurales, una vida autosuficiente en la que, hasta alrededor de 1870, muchos campesinos solo compraban en efectivo el hierro y la sal, y todo lo demás lo pagaban y lo cobraban en especie. Guardaban el dinero para pagar impuestos o lo ahorraban para adquirir tierras. En el sudoeste, en 1853, varios observadores señalan que, como pocos campesinos compraban grano para su consumo, el precio importaba poco. En Brie, como podemos ver en el libro

de cuentas de un viticultor local, los viticultores fueron autosuficientes hasta mucho después de la caída del Segundo Imperio. Pimienta, sal, un poco de bacalao salado y algunos pares de zuecos eran todo lo que compraban en efectivo. En Bresse, a finales del siglo XIX, el dinero salía de su escondite en otoño, el día de San Martín (11 de noviembre), cuando la familia compraba provisiones básicas como azúcar y sal y pagaba los impuestos y el alquiler que debía. El resto del año, «el dinero era casi desconocido en las aldeas». El trueque seguía desempeñando un papel importante. Cerca de Saint-Gaudens, en el departamento del Alto Garona, los campesinos llevaban su trigo de las tierras altas a los mercados de la llanura y cambiaban una medida de trigo por dos de maíz. Los arrieros del Gévaudan llevaban a cabo un activo comercio entre las tierras de cereales del Velay y la región vinícola del Vivarais, intercambiando trigo, judías, guisantes, cebada y las famosas lentejas de Le Puy por odres de vino del Ardèche. Cuando las carreteras sustituyeron a los caminos, los carros reemplazaron a las mulas, pero la importancia de este comercio no disminuyó hasta la década de 1880, cuando los viñedos de las tierras bajas quedaron asolados por la plaga de filoxera. En 1902, en la empobrecida región del Corrèze, las mujeres de las Monédières seguían acudiendo a los mercados y ferias de Treignac para trocar sus cabellos por «telas u otros artículos». En toda la región del Lemosín en aquella época, y al menos hasta la guerra, la mayoría de los artesanos de los pueblos aceptaban el pago en forma de servicios o en especie (patatas, castañas, a veces incluso las materias primas que necesitaban).[123]

André Armengaud ha observado —al igual que Audiganne en el caso del Périgord— que los trabajadores agrícolas de la Aquitania del siglo XIX rara vez cobraban en metálico. Del mismo modo, en el Lemosín, según indica Henri Bachelin, el criado de un molinero recibía dos *doubles* de grano, un vestido, un delantal y un par de zuecos al año. En el Bajo Delfinado, los segadores temporeros cobraron en especie hasta 1910 aproximadamente. Lo mismo ocurría con los pastores de Aubrac. En algunas regiones, como Bresse, los agricultores rara vez contrataban a terceros. Cuando se necesitaba mano de obra adicional, como en la época de la

cosecha o la siega del heno, los vecinos se ayudaban mutuamente. En otras regiones, como las Landas, donde la moneda escaseó hasta la Primera Guerra Mundial, los aparceros seguían cobrando y comprando en especie. En la mayoría de los lugares, sin embargo, los salarios se pagaban tanto en metálico como en especie en proporciones variables, como en Bretaña, donde un peón podía cobrar 50 skoed, seis anas de lino y tres pares de zuecos al año.[124] Tal vez, como sugiere René Nelli, el pago en especie se considerase más honorable que el «salario» en metálico, como una forma de participación simbólica en la propiedad. Así, en el Rosellón y en el Languedoc, donde durante mucho tiempo los terratenientes pagaron el trabajo y los servicios en especie, las tripulaciones y los capitanes de los barcos de pesca de bajura participaban en las capturas, pero pagaban a los trabajadores en metálico, como si fueran obreros urbanos, despreciados como tales. Una explicación más sencilla podría ser que en un sistema dominado por el trueque, el dinero en efectivo podía resultar difícil de gastar, y los bienes de consumo más básicos, difíciles de comprar. Este podría ser el motivo de que, en 1856, los propietarios de tierras de la región de Agen no consiguieran convencer a sus sirvientes de que aceptaran el pago de salarios en metálico. A medida que la economía de mercado fue ganando terreno y los artículos de primera necesidad se pudieron abonar en efectivo, la situación cambió. En el Minervois, hasta principios del siglo XX, la remuneración de los jornaleros incluía una parte de la cosecha; así, el salario anual de un trabajador agrícola podía estar compuesto por 300-550 francos en efectivo, 500 litros de vino, 800 litros de trigo, 10 litros de aceite, 20 litros de judías y entre 200 y 400 fardos de sarmientos para quemar. Pero un estudio de 1906 sobre los jornaleros de las explotaciones vitícolas señala que cada vez era más habitual que el patrón, «en lugar de suministrar bienes, que ya no produce», pagase a sus empleados en metálico, con la única y significativa excepción de una cantidad en forma de vino.[125]

Hasta que eso ocurrió, el dinero siguió siendo escaso. Dicha escasez ayuda a explicar las referencias tan abundantes a la mezquindad, a la tacañería y a la avaricia de los campesinos.

«El amor al lucro […] la pasión ciega y absoluta por el dinero». «El dinero es su ídolo. A él lo sacrifican todo […] y viven más miserablemente que los esclavos de las colonias». «Esta gran mentira antisocial, el ahorro, ha degenerado en avaricia».[126] Tanto el ahorro como la avaricia eran reacciones naturales a la escasez de dinero (que a su vez reflejaba un atraso secular), algo tan inconcebible para nosotros como lo era para todos estos observadores urbanos, para quienes las monedas eran, en el sentido más literal, moneda corriente en su quehacer diario. Pero el campesino sabía muy bien lo raro que era el dinero y, por tanto, lo difícil que era de conseguir. Como dice el proverbio del Vivarais: [127]

> El que tiene dinero está contento.
> Puede pagar con él. Más vale que lo guarde.

La venalidad y la rapacidad son naturales en los hombres: surgen de la necesidad, como el impulso de atiborrarse surge del hambre. Las historias de los campesinos del Lemosín atribuyen el sentido de la justicia a los pájaros, la astucia a los animales (entre los que domina el zorro) y la avaricia a los hombres; sobre todo, un inmenso amor por el oro. Los campesinos rara vez eran héroes de los cuentos que contaban, que en su mayoría trataban sobre castillos y palacios, príncipes y reyes, y prestaban poca atención a la vida de los humildes. Pero cuando aparecía un campesino, lo que más revelaba era una increíble sed de riquezas, de plata y de oro, es decir, en el fondo, de dinero.[128]

La necesidad de dinero es un reflejo de aspectos de la vida que van mucho más allá de la sal y de los impuestos. En primer lugar estaba el hambre de tierra, agudizada por el hecho de que la posición social se medía por el tamaño de la explotación familiar. Las consideraciones no económicas —el deber, el orgullo, el prestigio— prevalecían sobre el deseo de conservar y aumentar el patrimonio; sobre la dote, sin la cual pocas muchachas podían encontrar marido y clan alguno, una alianza; sobre la práctica habitual en ciertas regiones de nombrar a un heredero para la explotación familiar (*faire un aîné*), que obligaba al elegido a compensar a los demás

herederos o a comprar su parte. Todo esto suponía una importante demanda de capital y, a menudo, como veremos, implicaba gravar las propiedades con hipotecas y préstamos con intereses de usura.[129]

El dinero —o, mejor dicho, la falta del mismo— se hacía sentir en el campo tanto o más que en la ciudad. Los usureros, los notarios, los chupasangres de pueblo que retrató Balzac, formaban parte de un paisaje que todos los campesinos conocían a la perfección. Eran pocas las familias campesinas que no arrastraban, como grilletes, deudas de varias generaciones de las que no podían desprenderse. Como el crédito era escaso, la usura estaba a la orden del día. Esto se debía en parte a las estructuras bancarias arcaicas y a las instituciones de crédito mal adaptadas a la realidad local. El hambre de tierra de los campesinos ha sido objeto de duras críticas. Pero ¿qué se podía hacer con los ahorros, además de comprar tierras? Así como el dinero era escaso, las oportunidades de invertir el que había, o incluso de ahorrarlo de forma rentable, también lo eran.

El proverbial calcetín de lana tenía pocas alternativas. La primera caja de ahorros ordinaria se fundó en París en 1818, y apenas tuvo sucesores hasta la década de 1830 y, por supuesto, se limitaron a las ciudades. A mediados del siglo XIX, la mayoría de los ahorradores parecen ser soldados y empleados domésticos. En 1874, los ahorradores urbanos franceses solo tenían acceso a 1.142 oficinas bancarias, frente a las 5.000 que había en Inglaterra en esa fecha, e incluso entonces estas solo estaban abiertas uno o dos días a la semana. En el campo, las capitales de departamento y los *chef-lieux d'arrondissement* contaban con servicios bancarios, pero 1.775 ciudades carecían de oficina bancaria alguna. Solo había 16 cajas de ahorros y 164 sucursales para atender a los habitantes de 34.039 municipios rurales. En un departamento eminentemente rural como el Tarn, por ejemplo, se crearon las dos primeras cajas de ahorros en 1835, otras dos en 1857, tres más en 1861-1862, una en 1868 y otra en 1879. Pero el verdadero aumento de los depósitos no se produjo hasta después de 1870. En 1860 había 4.102 depositantes, cuyos depósitos ascendían a un millón y medio de francos. En 1870, las cifras se elevaron a 17.469 depositantes con ahorros por

valor de más de seis millones de francos. Las cifras se duplicarían al llegar a 1880 y una vez más en 1900. La proporción de depositantes sobre la población total fue insignificante hasta 1866, más o menos. La relación aumentó considerablemente en 1875-1880, y luego subió casi con la misma rapidez en el último cuarto del siglo: 52,8 por mil en 1875; 103,5 por mil en 1880; 184,7 en 1900.[130]

En 1881 se fundó la Caisse Nationale d'Épargne, que en el fondo era una caja postal de ahorros. Sus oficinas contribuyeron en gran medida a que la gente diera el paso de los colchones y los calcetines a las libretas de ahorro. Entre 1882 y 1890 los depósitos se multiplicaron por nueve, y a finales de 1897 habían vuelto a multiplicarse por la misma cifra.[131] Con independencia de lo que sugiera todo esto, indica a las claras que tanto las estructuras de inversión como las de crédito siguieron siendo primitivas y arcaicas hasta el último cuarto del siglo XIX. Y los efectos de la escasez de dinero se notaban con especial rigor las regiones más pobres, como el Lemosín. Tampoco es que el problema pasara desapercibido: en un poema escrito probablemente en 1848, un viticultor del Deux-Sèvres, Claude Durand, lo denunciaba públicamente:[132]

N'écoute plus cette aristocratie
qui convertit tes sueurs en écu;
quand tu voudras, usure et tyrannie
dans un seul jour tout aura disparu.
[…]
Dans tout hameau des banques agricoles
existeront pour toi, bon paysan,
gratis aussi on aura des écoles,
et de l'argent à deux pour cent.

Pero el dinero al 2 por ciento era algo aún más utópico que las escuelas gratuitas. Y los bancos agrícolas tardaron en aparecer, y mucho más en servir a los intereses de los buenos campesinos.

El Crédit Foncier, fundado en 1852, era «poco adecuado para satisfacer las necesidades de los pequeños y medianos propietarios» y no podía ayudar al público rural. Solo concedía primeras hipotecas e insistía en que se realizasen

unos trámites y un papeleo tan complicados que sin duda desanimaban a los solicitantes. En cualquier caso, muchos campesinos no tenían títulos de propiedad que pudieran ofrecer como garantía, o al menos ninguno aceptable para las instituciones oficiales. Además, como era de esperar, el Crédit Foncier contaba con la firme oposición de los usureros, notarios y pequeños prestamistas que dominaban el panorama local. En la década de 1886, sus operaciones se centraron principalmente en el sector inmobiliario urbano. Su descendiente, el Crédit Agricole, no fue mucho mejor. En 1909, el prefecto del Alto Vienne se lamentaba de que los campesinos lo aprovecharan tan poco: «Conocen a duras penas el notable instrumento de liberación que tienen a su alcance». Lo primero era cierto, pero ¿lo tenían de veras a su alcance? ¿O estaba pensado sobre todo, al igual que su predecesor, para conceder créditos a la población urbana y a la minoría de agricultores prósperos y bien informados que estaban en condiciones de aprovechar sus servicios?[133]

La principal fuente de crédito seguía siendo el usurero. «Cuando faltan los recursos —escribe en 1852 el subprefecto de Brive-la-Gaillarde (una ciudad próspera de un departamento próspero)— el campesino mendiga y el propietario recurre a la usura». Lo que la mendicidad era para las clases más pobres, la usura lo era para las menos pobres, que podían acabar a su vez en la indigencia. La mayoría de los historiadores de la Francia de principios y mediados del siglo XIX insisten en la importancia capital de la deuda de los campesinos, algo en lo que coinciden con los cronistas de la época. «La usura es una enfermedad que corroe el campo», señalaba un oficial del ejército en el Alto Vienne (1845). «Lejos de toda supervisión, aislados del exterior —explicaba el prefecto de los Bajos Alpes [los actuales Alpes de la Alta Provenza] en 1856— la mayoría de los habitantes de nuestro departamento son presa de tiranuelos que extraen dinero de todo». La usura, plaga de las regiones pobres, era una de las calamidades del Lauragais, manifestaba M. F. Pariset en 1861.[134] Los economistas del siglo XIX estaban menos preocupados por los males del crédito usurario que los funcionarios o los notables locales: «Conceder crédito es conceder tiempo —explicaba Frédéric Bastiat—. Y darle

tiempo a alguien es darle algo precioso». La conclusión es evidente. El usurero Cérizet de Balzac presta 10 francos el martes y espera que le devuelvan 12 el domingo por la mañana; al 20 por ciento de interés semanal, duplica su inversión en cinco semanas.

El usurero ganaba poder además de dinero. Su ascendiente sobre los deudores era inmenso y podía y solía ejercerlo con fines políticos.(10) Pero lo más habitual era que los acreedores exigieran todo tipo de extras, como obligar a sus víctimas a pagar bebidas, comidas y costas judiciales, sometiéndolas a toda clase de vejaciones y humillaciones que resultaban particularmente exasperantes para unas personas para las que cada céntimo, cada trozo de pan o cada jarra de leche eran indispensables. Muchos han denunciado los males de la usura, la acumulación de pagos que podía llevar fácilmente el tipo de interés al 25 y 30 por ciento. Pero nadie ha hecho un estudio de la tensión psicológica a la que los prestamistas rurales —casi siempre campesinos, como sus víctimas— sometían a sus deudores.

Está claro que la revuelta contra la usura fue uno de los grandes temas de 1848-1852. Es posible que también ayudase a dar alas al antisemitismo en las zonas rurales. Desde luego, la identificación de los judíos con los usureros fue un componente destacado de la política nacionalista de la Tercera República. Sin embargo, fuera de las ciudades, donde dicha identificación aparentemente arraigó con fuerza en el imaginario de la clase obrera, y de Alsacia y Lorena, donde los judíos eran incluso más odiados que los guardabosques, [135] no he encontrado ninguna referencia a usureros judíos. (11) La mayoría de los prestamistas eran lugareños, como ya se ha apuntado: notables varios —entre ellos, terratenientes, labriegos ricos, molineros, posaderos y artesanos—; sacerdotes, que a veces tenían una gran cantidad de deudores; [136] y, por supuesto, los notarios, que invertían tanto el dinero de sus clientes como el suyo propio, y desde luego no todos cobraban intereses de usura. Pero, fuera cual fuese su posición social o económica, los prestamistas —y la usura— siguieron siendo parte integrante de la economía rural y un motivo importante de inquietud hasta que el dinero dejó de ser tan escaso y los tipos de interés bajaron en la década de

1890. La liberación definitiva solo llegó con las ganancias que los campesinos obtuvieron durante la guerra de 1914-1918. [137]

Todo ello indica que en una serie de regiones el paso a la economía monetaria se condensó en un periodo bastante corto que se sitúa aproximadamente en el último tercio del siglo XIX. El inicio del proceso coincide a grandes rasgos con el arranque de la Tercera República. Fue entonces cuando, muy lentamente, la gente del campo aprendió los gestos relacionados con el manejo de las monedas —a sopesarlas, a hacerlas sonar sobre una piedra, entre otros— antes de pasar a los entresijos del papel moneda.[138] Aunque poco utilizado en el campo antes de la guerra, el papel moneda también había experimentado un tremendo salto en su circulación entre 1887 y 1895. A finales del Segundo Imperio, el papel moneda era desconocido en gran parte de Francia, y en 1887 la cantidad en circulación apenas se había duplicado. En los ocho años siguientes, sin embargo, el monto se sextuplicó. A partir de entonces, el ritmo disminuyó y tardó veintiséis años en multiplicarse por diez, ya en 1913. El triunfo del papel moneda no llegó hasta después de la Primera Guerra Mundial, pero sus progresos en el cuarto de siglo anterior habían sido significativos.[139]

Sea cual sea el indicador que tomemos como referencia, los años ochenta del siglo XIX y el cuarto de siglo posterior aparecen como un punto de inflexión en este y en otros aspectos, como atestiguan la circulación y el uso del dinero, la acumulación y la confianza en el ahorro, el pago de los salarios en efectivo e incluso las cifras de circulación del papel moneda. Estaba más que claro que la economía tradicional perdía fuelle. En la economía tradicional, el dinero en efectivo se ahorraba, a costa de grandes sacrificios, como reserva y como una especie de seguro, como el grano en el granero. Su uso era tan limitado como su cantidad. Una vez superada la etapa de la subsistencia —una vez roto el círculo cerrado en el que no importaba qué monedas se utilizaban, y la mayoría de las veces no se utilizaba ninguna—, el dinero pasó a tener una gran importancia, no solo como medio de intercambio, sino como medida de todas las cosas, como lenguaje universal que todos entendían y que ahora todos

querían hablar.

¡Qué cerca y, al mismo tiempo, qué lejos estaba la época en que la gente decía «un sou c'est un sou», y quería decir literalmente eso!

4
A SOLAS CON SUS SEMEJANTES

C'est donc à bon droit que les Anciens tenaient l'étranger à distance. C'est celui qui a d'autres moeurs, et dont on ne peut savoir ce qu'il va faire.

BERTRAND DE JOUVENEL

A finales del siglo XVIII, cuando el intendente de la Gascuña quiso que se construyeran carreteras que conectaran la región con las provincias vecinas, los habitantes de Auch, patricios y plebeyos, protestaron: «Tenemos todo lo que necesitamos para vivir bien. Nuestros vecinos vendrán a llevarse lo que les falta, y nosotros no necesitamos lo que ellos puedan ofrecernos». Este tipo de actitud perduró durante gran parte del siglo XIX, aunque no hasta el fin. Como observó un médico rural poco antes de la Primera Guerra Mundial, en los últimos veinticinco años se había producido «una profunda evolución moral»: «La raza [estaba] separándose de esta tierra que tanto amaba».[140]

La pertinaz supervivencia de la autarquía local y nacional está estrechamente vinculada a las supervivencias descritas en el capítulo 3; y una vez más la línea divisoria de los cambios parece situarse en torno a la década de 1880. En 1794, Saint-Just había señalado astutamente la relación entre el egoísmo privado y el aislamiento local, vinculando el alejamiento geográfico y político de los asuntos nacionales. Los departamentos y los municipios, se quejaba, vivían en la autarquía. Cada uno se quedaba con sus propios productos; toda la producción y los productos se encerraban en casa. En 1827, un oficial que recorría el Puy-de-Dôme occidental, en la zona de la carretera de Limoges a Clermont, observó un estilo de vida en gran medida autosuficiente, que pasaba, entre

otras cosas, por tejer la lana de las ovejas locales, «por lo que los habitantes no se ven obligados a buscar su ropa en las ciudades vecinas». En una breve referencia a toda la enorme región central de Francia a mediados de siglo, Adolphe Blanqui lo definía como algo *sui generis*, separado del resto del país por la dificultad de acceso y el largo aislamiento, «viviendo su propia vida, teniendo una apariencia aparte y rasgos distintos de la gran fisonomía nacional». Naturalmente, sus habitantes «han conservado […] su carácter originario frente al movimiento general de asimilación que la civilización genera en el resto de Francia». Comentando el efecto de la escasez de cereales que perturbó a muchos lugares en el duro invierno de 1847, el prefecto del Yonne, mucho más cercano a París y a la civilización, comentó que como allí cada uno cultivaba sus propias provisiones y a los jornaleros solían pagarles en cereal, nadie se había visto muy afectado por la situación.[141] Mientras las comunicaciones siguieran siendo primitivas y escasas, no importaba otro mercado que el local. Los campesinos cultivaban lo que necesitaban o aprendían a necesitar solo lo que podían cultivar, guardaban lo que podían almacenar y vendían lo que podían de la mejor manera posible. Los economistas arremetían contra «la estrechez de miras que hace que cada familia, cada localidad, cada pueblo, viva de sus propios recursos sin pedir nada al comercio». Pero las granjas y los pueblos de zonas como la Saboya de 1864 y el Lauragais de 1867, aún aislado, seguían siendo totalmente autosuficientes, cada uno «a su manera, un oasis».[142]

Solo unas carreteras y un ferrocarril como Dios manda podían alterar esta situación y, como veremos, gran parte de Francia no tuvo ni lo uno ni lo otro hasta después de 1880. [143] Hasta entonces, los pueblos y aldeas de la Saboya o del Lot seguían siendo «inaccesibles […] replegados sobre sí mismos», y la mentalidad que esto creaba sobrevivía mucho más allá de esta situación.(12) Hacia 1905, las ancianas del Bajo Lemosín continuaban hilando la lana de la región, aunque a esas alturas ya se hubiera abandonado la autosuficiencia textil. Sin embargo, la granja ideal (incluso en los pueblos de los alrededores de Brive) seguía cultivando todas sus provisiones. Aun después de la Primera Guerra

Mundial los campesinos intentaban comprar lo menos posible y «faire de tout pour que ça marche». Como era de esperar, esa mentalidad y las prácticas que engendraba sobrevivieron más tiempo en las zonas cuyo aislamiento tardó más en romperse: el oeste, el centro, el sudoeste y los Pirineos.[144]

La autosuficiencia material siempre ha sido un modelo más que una realidad. Y los aspectos más significativos de la autosuficiencia en el universo de los campesinos eran psicológicos más que materiales. Paul Bois ha demostrado que la participación en el mercado en la Sarthe prerrevolucionaria no significaba necesariamente la integración en el mundo urbano. Incluso en las vastedades salvajes del Puy-de-Dôme, algunas comunidades fabricaban lino grueso para venderlo en Clermont o Riom, y compraban el lino que necesitaban en los mercados de allí.[145] Dondequiera que se producían estos intercambios económicos y humanos, y sobre todo cuando implicaban migraciones temporales, las nuevas formas se introducían un poco más rápido que en otros lugares; pero incluso entonces su adopción era lenta y muy selectiva. De hecho, todas las sociedades han abrazado en todo momento nuevas técnicas, prácticas o gustos. La cuestión es saber en qué grado, a qué ritmo y durante cuánto tiempo han sido dueñas de lo que tomaban o dejaban. Aparentemente, una sociedad puede mantener su aislamiento cultural aunque tenga relaciones económicas regulares con otras sociedades. Los campesinos comerciantes guatemaltecos de los años treinta del siglo XX se pasaban buena parte de la vida comprando y vendiendo en un amplio círculo de mercados y, sin embargo, permanecían en apariencia ajenos a las influencias de las numerosas culturas locales por las que pasaban: su actividad comercial era independiente de su cultura local. Lo mismo ocurre con un buen número de culturas locales, ninguna de las cuales está en condiciones de imponerse a las demás. El campesino puede mantenerse firme incluso frente a la fuerte cultura de la ciudad, siempre que las condiciones obliguen o permitan a su comunidad hacerlo. Así, se nos dice que, antes de las campañas didácticas del régimen comunista, los campesinos búlgaros que compraban y vendían en las ciudades introducían pocos o ningún cambio en sus pueblos. El consentimiento tácito mantenía separados los

mundos rural y urbano. Incluso en la ciudad, los campesinos hablaban sobre todo con otros campesinos, no participaban en la vida urbana sino que eran espectadores de la misma. [146]

Esta división tan marcada es más fácil de entender si se tiene en cuenta la inmensa distancia cultural entre el universo de los campesinos y el de los habitantes de la ciudad. Las juntas de reclutamiento de la Dordoña, justo antes de la Revolución de Julio, se encontraron con que muchos jóvenes reclutas no sabían cómo se apellidaban y apenas alcanzaban a farfullar los nombres de pila de sus padres. En Querigut, en el Ariège, llevaban ciento veinte años sin ver a un prelado cuando el obispo de Pamiers y el prefecto del departamento decidieron visitarla en 1847. Los habitantes trabajaron durante días moviendo piedras para dejar el camino transitable para «los intrépidos viajeros», y el carácter excepcional del acontecimiento quedó subrayado por las 1.200 confirmaciones que se celebraron. El mismo aislamiento total caracterizaba a los departamentos del Nièvre, el Allier y la Vendée en la década de 1840. En 1843, cuando un batallón del ejército se detuvo en Beaulieu (Corrèze), se encontró con una población para la que los soldados eran tan extraños como la pequeña Dorothy para los habitantes de Oz. «El uniforme, las formas y el carácter militares [eran] absolutamente desconocidos», de modo que todos acudieron a contemplarlos, maravillados como ante un circo (que seguramente también les era desconocido), y un prócer local confundió al tamborilero, por su aspecto impresionante, con el coronel del regimiento. Los oficiales se asombraron de que la población del Lozère y el Aveyron no tuviera «ninguna idea del mundo exterior», no más que la mujer de Oléron, en la costa atlántica, que preguntó a un sargento mayor qué comía la gente del interior si tenía el mar tan lejos.[147]

El aislamiento propiciaba la ignorancia, la indiferencia, los rumores que se propagaban como la pólvora en contraste con la obstinada y lenta asimilación de la actualidad.(13) También favoreció la solidaridad local, que se vio reforzada por la ayuda mutua, una práctica que pudo haber surgido por pura necesidad ante la ausencia de otras alternativas, pero

que en general se había convertido en un ritual por tradición. Los pueblos aceptaban a los locos y a los mendigos locales, pero temían y rechazaban a los forasteros. Tanto la sabiduría como el vocabulario locales destacaban la importancia de la ayuda mutua y desaprobaban a quienes se negaban a cumplir con las exigencias tradicionales, como demuestra la expresión peyorativa provenzal *gouste soulet*, que significa 'comedor solitario', que no comparte.[148]

Era mucho lo que se podía compartir, como ocurría en los campamentos aislados de los resineros de las Landas, donde, según comenta un visitante en 1911, «la vida se hacía casi en común», incluso compartiendo las cartas que recibían los vecinos, o cualquier visitante. Por supuesto, esto sucedía en todos los lugares en los que las cartas y los visitantes eran cosas asombrosas, entre los pocos acontecimientos que rompían la monotonía de la rutina diaria. Como explicaba un gendarme de Lourdes en 1858, «cualquier cosa fuera de lo común es rara y despierta interés cuando se produce [...]. La curiosidad, que sale de repente de su ayuno, se alimenta durante mucho tiempo [del acontecimiento], ya que su dieta apenas varía». Esto es exactamente lo que diría Émile Guillaumin sobre la vida en su Borbonesado al cabo de medio siglo, y J. H. Ricard sobre las gentes de las solitarias Landas que visitó hacia la misma época. Explica el interés que despertaba un forastero, la hospitalidad de la que (a veces) disfrutaba y también el recelo que invariablemente encontraba.[149]

En este sentido, los testimonios, especialmente ricos, reflejan la conmoción y la incomprensión de los viajeros, incapaces de comprender por qué un paisano —su paisano, por lo general— reaccionaba tan negativamente ante lo que les parecía una actividad o una petición natural. En 1822, un capitán de Estado Mayor que hacía el reconocimiento de la carretera de Nantes a Vannes se lamentaba por no poder dar ninguna información positiva, al no haber podido sonsacar a los habitantes «por su desconfianza hacia quienes les hacen preguntas, si [los interrogadores] les son desconocidos». Durante el Segundo Imperio se oye la misma copla en el Lot («jaloux des étrangers»), y se dice que la situación era aún peor al otro lado del río Lot, en el Aveyron. En 1877, en

Plelan (Ille y Vilaine) la gente era «ignorante y desconfiada». Y en vísperas de la guerra, todavía, los perigordinos se mostraban «recelosos y cerrados para con los forasteros».[150]

Pero el motivo de toda esta desconfianza se descubre enseguida si uno está dispuesto a verlo: los campesinos del Puy-de-Dôme, cuenta un oficial en 1827, no estaban dispuestos a proporcionar información por miedo a que fuera utilizada en su contra.[151] En el Aveyron, los nativos se negaban a dar información alguna o daban respuestas engañosas porque inevitablemente consideraban que todo forastero que buscara información era agente del fisco o algún otro representante del Gobierno.(14) Su desconfianza era tal, se quejaba un informe de 1836 sobre el Lozère y el Aveyron, que a menudo ni siquiera le atendían a uno en las posadas. En 1840, un oficial califica de estúpidos a los habitantes de la campiña de Clamecy porque nunca le contestaban con claridad cuando les preguntaba adónde llevaban los caminos. En la zona de Mézenc, cerca de Saint-Agrève, cualquier forastero vestido de ciudad solo podía haber ido hasta allí para entregar una orden judicial o cobrar impuestos. «El campesino es desconfiado en extremo, el forastero no puede esperar de él ninguna ayuda, ni siquiera en forma de dinero, y las preguntas más insignificantes rara vez reciben respuesta». Al autor de este informe en particular, lo tomaron por un brujo cuando dibujó un plano de Castelnau (el Lot y Garona), fue detenido por un grupo de hombres armados y no consiguió que lo soltaran hasta que hubo pasado numerosas tribulaciones. ¿Los paletos hostiles le tomaron de veras por un hechicero? Medio siglo más tarde, a un artista que dibujaba cerca de Sarlat un campesino inquieto le preguntó por qué le interesaba su casa: «¿Trabaja usted para Hacienda?».[152]

En Bretaña, los nativos, según las descripciones habituales hasta la Tercera República, parecían bastante amables pero poco receptivos. «No hablan francés ni quieren hablarlo, y no se les puede sacar ninguna información», explicaba un oficial del Morbihan en 1873. Incluso en el campo de Dinan, en las Costas de Armor, donde solo se hablaba francés, los nativos «reciben a los forasteros con desconfianza y casi siempre se

niegan a proporcionarles la información que necesitan» (1877). Ya en la década de 1890, a un viajero inglés que pasaba por el valle del Tarn lo tomaron varias veces por una especie de espía y le pidieron la documentación. Al viajero le pareció que la gente que vivía entre Albi y Saint-Affrique, y sobre todo entre Arthès y Millau, era sumamente grosera y trataba a todos los extraños con recelo. Suspicaces y cerrados para con los extraños, abiertos y sinceros solo con sus semejantes, es como un estudioso local describe a sus paisanos del Périgord, aunque «basta con hablar su idioma para trabar amistad». Pero esto era más fácil de decir que de hacer. No es extraño, pues, que en vista de las graves dificultades de comunicación, a todos los forasteros, ya fueran franceses o ingleses, los siguieran considerando «extranjeros». [153]

«La más pequeña de nuestras aldeas —escribió un historiador local del Var— se considera un *pays* por su lengua, leyendas, costumbres y talante».[154] El término *pays*, peculiar e intraducible, tiene el sentido básico de «tierra natal» y se aplica más propiamente al territorio local que al nacional. Es en este sentido como lo utilizan la mayoría de los franceses, refiriéndose a regiones mayores o menores, a veces a una provincia, a veces a un valle o a una llanura limitada, así como a los paisanos con los que comparten esta patria circunscrita. El *pays* puede ser una división administrativa (aunque raramente); una región entera (el Périgord, la Marche o el Quercy); o simplemente (y más a menudo) un pueblo o aldea. Ramuz explica que el cantón suizo de Vaud es también ante todo el *pays* de Vaud, por pequeño que sea, porque es un todo en sí mismo y, si es necesario, autosuficiente. Más que nada, el *pays* es una entidad cuyos miembros tienen algo en común —experiencia, lengua, modo de vida— que los diferencia de los demás. Tal vez por eso los miembros de los gremios utilizaban el término para referirse a los demás integrantes de su corporación. Las ideas de origen común y de fraternidad, que hacían que los hijos de un mismo *pays* se llamaran también *pays*, se trasladaron del ámbito local al profesional, de modo que los miembros de un

mismo gremio eran también *pays* dentro de una entidad restringida. El mensaje estaba claro. Por eso, también, durante mucho tiempo a la mayoría de los franceses no se les ocurrió decir que Francia era su *pays* hasta que lo que les enseñaron coincidió con la experiencia.[155]

Durante mucho tiempo, la experiencia constataba las diferencias más que las semejanzas. «Cada tierra, su guerra; cada *pays*, su aspecto; cada pueblo, su lengua; cada lugar, su habla; cada casa, sus maneras», dice una canción del sudoeste.[156] «Cambio de pueblo, cambio de lengua», reza un proverbio lemosín.[157] Dos regiones como el Languedoc (el Alto Garona, el Ariège, el Tarn, Tarn y Garona) y la Gascuña (el Gers, el Lot y Garona, la Gironda) se distinguían por los escasos intercambios humanos y comerciales; por las diferencias lingüísticas que impedían entenderse a gascones y languedocianos; por sus divergencias en política, en los aperos de labranza, incluso en las razas de ganado. La Gascuña miraba a Burdeos; el Languedoc, a Toulouse. La distancia no importaba gran cosa. Auch está a 77 km de Toulouse y a 186 de Burdeos, pero de los caminos de posta que salían de Toulouse en la década de 1840 solo uno iba al departamento del Gers y, aún hoy, solo hay una línea de tren que vaya de Toulouse hacia el oeste. En Bretaña, los nombres Léon, Cornouaille y Trégorrois eran conocidos solo en los departamentos de los que formaban parte, y eran mucho más diferentes que las Costas de Armor del Finisterre. Existía una auténtica hostilidad entre la Baja y la Alta Bretaña, una división basada en la lengua celta de la Bretaña occidental y el dialecto del francés de la oriental. Bretones y galófonos se odiaban y despreciaban mutuamente, se insultaban entre sí y a sus mujeres, y solo les unía su sincera aversión a los franceses, especialmente a los normandos, que les correspondían con creces. En 1873, los normandos amenazaron e insultaron a grupos de peregrinos bretones que habían acudido al Monte Saint-Michel, y estuvieron a punto de producirse enfrentamientos.[158]

En Chitry (Nièvre), en 1902, a Jules Renard le llamó la atención la aversión a los forasteros, la reticencia a aceptarlos, la facilidad para «marginarlos». A algunos, señala Renard, «les pone lívidos la idea de descansar en el

cementerio junto a alguien que no sea de la comarca». La mayoría de los pueblos tenían motes o apodos que se usaban en su región, al igual que la mayoría de sus habitantes. Pero mientras que los apodos de los lugareños se centraban en sus particularidades dentro de la comunidad, que reflejaban el conocimiento de los antecedentes y las acciones que describían, los apodos que se daban a los forasteros instalados en esos pueblos se centraban en su lugar de procedencia (por ejemplo, Le Savoyard) y solían estar en francés, como los apellidos de los nuevos vecinos, con independencia de sus variantes locales; una forma sutil pero natural de subrayar su carácter foráneo.[159]

Y es cierto que los *pays* a veces eran muy distintos entre sí, aunque la distancia que los separase fuera muy corta (como ocurre muy a menudo en los valles de montaña), por la calidad de su agua, el sabor de sus frutos secos o la finura de su lana de oveja, como en el valle de Campan, en Bigorre. «Al pasar del Maine y Loira al Loira Inferior —escribe un inspector de escuelas en 1880— cambia todo, desde el aspecto de la tierra hasta el de la gente. Las viviendas carecen del aspecto cómodo y acogedor que tienen en Anjou; la gente del campo se viste de forma distinta y con menor pulcritud, tiene una apariencia más sucia; la impresión general de conjunto es mucho peor».[160]

Diferencias como estas, o algunas de ellas, eran coyunturales y cambiaban con las circunstancias. Las tierras fértiles del Loira Inferior se desarrollaron en cuanto las carreteras y el ferrocarril hicieron rentable su explotación. El brutal atraso de la Bretaña interior remitió ante los fertilizantes y la prosperidad que llevaron consigo. La práctica generalizada de la mendicidad en Nimes se consideraba una consecuencia natural del carácter meridional de dicha ciudad, hasta que el departamento del Gard prohibió la mendicidad y esta desapareció de un plumazo, al igual que el departamento del Ródano en el caso de Lyon. Por otra parte, vemos que los mineros de Saint-Étienne eran famosos por su desaliño y vivían en casas descuidadas, mientras que los de Rive-de-Gier, una población no muy alejada, eran mucho más limpios y vivían en casas pulcras y limpias; claro que en Saint-Étienne sabemos que las mujeres trabajaban, y en Rive-de-Gier (en

1860), «nunca», seguramente por falta de oportunidades. [161]

También acabarían desapareciendo diferencias más fundamentales, como la especie de división natural que el olivo (o, mejor dicho, su zona de cultivo) había establecido entre la Alta y la Baja Provenza. Del mismo modo, la castaña, ingrediente vital en la dieta y la vida de algunas regiones, había dotado a esos lugares de un vocabulario, de una conciencia y de un gusto peculiares que los diferenciaban de los demás, hasta que este fruto perdió su importancia. Otras diferencias se debían a la orografía: los barrancos y desfiladeros que surcaban Auvernia y el Velay cortaban el suelo, dispersaban la población en aldeas y caseríos y acentuaban el individualismo o el localismo. Pero los particularismos locales parecían ir más allá de ese tipo de cosas, y determinaban incluso adónde se podía ir (fuera del propio pueblo) en busca de pareja. En Chanzeaux (Anjou), según Laurence Wylie, la gente se casaba tradicionalmente con gente del oeste: siempre de los Mauges, nunca de la zona de Saumur. Cuando vayas a una *veillée*, aconsejaba la sabiduría local en el Doubs, no traspases el límite de Cerneux-Monnot, es decir, de donde el aire puro del *pays* montañoso daba paso al aire malsano de la tierra baja. En el Ardèche-Vivarais los montañeses (*padgels*) se relacionaban con la gente del fondo del valle (*royols*), pero nunca se casaban entre ellos: «*Fillo que mounto et vatcho que descen, touto lo vido s'en repen*», rezaba el proverbio. Más al norte, en cambio, decían: «Femmes du Puy, hommes de Lyon, ont toujours fait bonne maison».[162]

Pero las orientaciones regionales eran abstracciones remotas comparadas con las relaciones tradicionales entre los municipios vecinos. «Cada valle —escribe un economista en 1837 sobre los Pirineos centrales— sigue siendo un pequeño mundo que se diferencia del mundo vecino como Mercurio de Urano. Cada pueblo es un clan, una especie de Estado con su propio patriotismo». Los pueblos se odian entre sí desde tiempos inmemoriales, y todos odian a los burgueses, forasteros por definición. Ya hemos visto el recelo y la «repulsión» que provocaban los «perros de la ciudad», sobre todo los artesanos y comerciantes del *bourg*. Las raras visitas a

la urbe demostraban que la gente de ciudad era despectiva y grosera,[163] así que les pagaban con la misma moneda. Los vascos despreciaban a todos los forasteros. En las mascaradas que se organizaban regularmente en los pueblos vascos, los actores campesinos se dividían en dos grupos, rojos y negros, diferenciados por sus papeles y por su indumentaria. Los rojos, que representaban a los lugareños, buenos y nobles, llevaban ricos trajes locales. Los negros, bribones y pilluelos, representaban a un amplio abanico de charlatanes extranjeros: bohemios, caldereros, afiladores, médicos, boticarios y, a menudo, algún que otro notario parisino. Los negros se identificaban por la extraña vestimenta que llevaban (sombreros o gorras en lugar de chapela; zapatos o botas en lugar de alpargatas), y hablaban un galimatías que pretendía representar el bearnés, el francés o el dialecto auvernés. Siempre ridículos, también podían ser peligrosos.[164]

No es de extrañar que el campesino mirara con recelo a los forasteros, a menudo recibidos horca en ristre, como en el Couserans, cuando les parecían o bien despreciables (pobres y desarraigados) o bien deshonestos, o ambas cosas a la vez. Sea como fuere, los forasteros eran desconcertantes, extraños y extranjeros al mismo tiempo. Esta misma idea se encuentra en el bretón coloquial, en el que la palabra *fuistic*, que originariamente significaba ‘extranjero’, pasó a usarse en el sentido de ‘raro’, ‘extraño’, porque los extranjeros, por supuesto, eran extraños. Los contactos esporádicos no hacían sino aumentar el desprecio. El vocabulario del Mâconnais del siglo XIX contiene una increíble variedad de términos que designan a los forasteros nómadas, la mayoría de ellos de carácter peyorativo: *romanichels*, *bohémiens*, *sarrasins*, *égyptiens* (de donde viene el nombre de la rue d’Egypte de Mâcon), *polacres*, *bougres*, *broutchoux* (cardadores ambulantes de cáñamo), y cómo no, *magniens*, un vocablo que en *patois* designa al caracol, pero que se aplicaba tanto a los caldereros como a los montañeses de Auvernia y Bugey, que bajaban cada invierno a buscarse la vida en la próspera Borgoña. En 1876, la construcción de una carretera y un puente sobre el río Cher, en el solitario pueblo del Allier del escritor Henri Norre, atrajo a muchos «trabajadores extranjeros […]

nómadas»: albañiles, canteros, peones. Aunque el joven Norre trabajaba con ellos durante el invierno, le parecían repugnantes (viciosos, libertinos), mientras que ellos, que comían y bebían en sus propias cantinas, apenas tenían trato con la población local.[165] ¿Era el miedo a los vagabundos o simplemente a los forasteros lo que hacía que tantos echaran los perros a los trabajadores ambulantes? A los habitantes de un mundo les suponía un gran esfuerzo confiar en los habitantes de otro.(15)

A finales del siglo XIX, el padre Gorse seguía viendo cada aldea del Corrèze como una república en miniatura con su talante peculiar. Al cabo de medio siglo, el folclorista Arnold van Gennep describía los pueblos del pasado casi en los mismos términos: «Cada uno es una pequeña ciudadela, moral y mentalmente independiente».[166] Estas ciudadelas, estas repúblicas, habían luchado en el pasado por tierras o privilegios o derechos de pastoreo. El recuerdo de antiguos pleitos perduraba en enemistades o alianzas tradicionales cuyo origen hacía tiempo que se había olvidado. Así, en 1819, una pequeña aldea del Couserans reaccionó violentamente ante un proyecto de reforma administrativa: «Si nuestra parroquia se une a la de Salsein, corremos el riesgo de que los de Salsein nos asesinen, golpeen y maltraten, sobre todo de noche».[167] El aislamiento fomentaba una pertinaz desconfianza mutua. A su vez, los estereotipos que surgían de esta desconfianza (en relación con el propio pueblo y sus vecinos) reforzaban el aislamiento, la endogamia o la exogamia selectiva, y las orientaciones existentes, es decir, las rivalidades y la distancia psíquica entre un pueblo y otro. Norre recuerda que en el Allier de su juventud, fiestas patronales aparte, «no teníamos nada que ver con la gente de los municipios vecinos». En Sologne, a los habitantes de La Marolle los llamaban *les étrangers* porque un hombre de una parroquia vecina le dijo una vez a su mujer: «*Tu m'ennuies, je m'en vont à l'étranger*», y a continuación se marchó a La Marolle; y a los habitantes de Cerdon los llamaban *les retourneux* porque hacían que todos los forasteros que llegaban a su pueblo se volvieran por donde habían llegado. Todo esto contribuye a explicar la desconfianza y la cautela con que los campesinos trataban no solo a los desconocidos,

sino a todos los que no formaban parte de su comunidad.[168]

Cualquiera que procediera de más allá del radio familiar de quince o veinte kilómetros, decía Guillaumin de los campesinos todavía en los años treinta del siglo XX, era un «extranjero». Es un prejuicio natural corroborado por los proverbios: «Mentir es fácil cuando se es de lejos». Pero la sabiduría popular también enseñaba que no era seguro alejarse demasiado de casa: «Las mujeres y las gallinas se pierden cuando van demasiado lejos». «En tierras extrañas, las vacas pequeñas a veces se comen a las grandes». Por encima de todo, no era nada seguro casarse lejos de casa. Un joven del Franco Condado le pidió al cura de su pueblo que le ayudara a decidirse entre dos chicas, una de su pueblo y otra de fuera. «Ah —le respondió el cura—, estiércol de aquí o estiércol de allá, quédate con la de tu *pays*, que te ahorrarás el transporte». Más aún, como decía el proverbio vasco: «Quien va lejos a casarse, o se engaña o va engañado». El joven que se desposaba con alguien de un pueblo vecino lo hacía con una *étrangere* a la que era imposible que conociera. Así, se dice en el Tarn y Garona: «Prends la fille de ton voisin, / que tu vois passer chaque matin».[169]

«La desconfianza —escribe un sacerdote a finales del siglo XIX— es el rasgo más destacado del carácter de los campesinos. El campesino no confía en nadie, ni siquiera en sí mismo».[170] Esto es cierto y falso a la vez. Es cierto que la gente del campo era introvertida y que la mentalidad rural era muy particular. Pero el comentario del sacerdote refleja también su lógica irritación por no poder penetrar en el mundo cerrado de la sociedad aldeana, y el tipo de juicio que esto provocaba inevitablemente en los condenados a observarlo desde fuera.

5
¡DE LA JUSTICIA, LÍBRANOS, SEÑOR!

La jhustic', moun amit, é coum' les arentèles: o prend reinq' les mussets, le tuon peurc' la toèle.

Proverbio de Saintonge

Una razón de peso para la eterna desconfianza del campesino hacia todos los que llegaban de fuera radica en las catastróficas intrusiones en su mundo de la ley forastera y de sus representantes. Adolphe Blanqui, muy lejos de ser un radical, llamaba a los hombres de la ley el verdadero azote de las poblaciones rurales. Y las poblaciones rurales estaban evidentemente de acuerdo. En el Lemosín, entre las plegarias vespertinas de los campesinos figuró durante mucho tiempo la frase: «Líbranos de todo mal y de la justicia». La misma fórmula sobrevivió en las Charentes hasta los años treinta del siglo XX: «¡Dios mío, líbranos de todo mal y de la justicia!». [171]

A la pregunta de qué se entiende por justicia, la respuesta del campesino incluía inevitablemente alguna referencia a «los tricornios» o a «los casacas azules»: no solo los gendarmes, sino todos los que formaban parte del mismo grupo, desde el alguacil y el recaudador de impuestos (al que llamaban todavía el «recaudador del diezmo» en el Confolentais) hasta los más humildes guardias jurados y guardabosques. Todo lo que tenía que ver con la «justicia» era motivo de temor. El campo estaba lleno de *lieux-dits* con nombres ominosos como La Potence, La Justice y Le Gibet, todos ellos sinónimos. Los pescadores bretones llamaban *sergent* a un pájaro, en alusión al *sergent de justice* —es decir, al alguacil—, porque robaba sardinas a otros pájaros más pequeños. De igual modo, a los célebres bandidos que

infestaban la carretera Morlaix-Lannion en los siglos XVII y XVIII les dieron el mismo nombre que a los recaudadores oficiales de diezmos y peajes. El arquero real, predecesor del gendarme, pervivió en el folclore borgoñón como un ser de pesadilla y como término de comparación para los niños traviesos: «Malo como un arquero». En los cuentos populares de la región de Mâcon del siglo XIX nos encontramos a jueces condenados a padecer remordimientos eternos, sin atreverse a salir a la luz del día y ocultando el rostro a los transeúntes. [172]

El hombre de leyes no era necesariamente un funcionario judicial o del Estado. Podía ser ese tipo especial de hombre de negocios que los franceses llaman *homme d'affaires*: un alguacil jubilado, un secretario judicial que se había vendido el cargo, un abogado sin clientes o un antiguo estudiante de derecho que había optado por abandonar la carrera, aunque siguiera dedicándose (como decía Blanqui a mediados de siglo) a su huertecillo y sus casos menores, además de prestar dinero y especular con tierras. En cualquier caso, un personaje así solo podía ser malo: «Los auxiliares de juzgado son unos sinvergüenzas; los abogados, unos lameculos; los procuradores, unos ladrones».[173] Así decía un proverbio que otros campesinos habrían compartido sin duda con sus paisanos de la Alta Bretaña, donde según la leyenda incluso san Ivo, patrón de los abogados, se había colado en el cielo aprovechando que san Pedro no miraba y había conseguido quedarse únicamente porque no habían encontrado en el cielo a ningún secretario judicial para que le notificara el desahucio.(16)

El campesino, con frecuencia analfabeto, siempre se creía engañado por los hombres cultos o semicultos con los que tenía que tratar, y así ocurría a menudo. Los costes legales de la liquidación de una herencia podían ascender a las tres cuartas partes del patrimonio. Los préstamos estaban rodeados de una enorme y compleja maraña de honorarios profesionales, que solían inflarse con hábiles manejos. Lo mismo solía pasar con las ventas de tierras. Los meros gastos judiciales, por modesta que fuera su cuantía, podían parecer astronómicos para unos hombres y mujeres que guardaban las monedas de cobre como oro en paño. Y el papeleo —los

documentos oficiales—, mucho menos abundante en comparación con el que sufrimos en la actualidad, desconcertaba y abrumaba al hombre humilde. La negligencia de los alcaldes o de sus ayudantes podía ocasionar la pérdida de una partida de nacimiento y una costosa, pero inevitable, verificación del estado civil de los contrayentes en vísperas de un matrimonio. Por ignorancia o por inercia, la parte vendedora podía encontrarse con que le exigían unas escrituras de propiedad cuya existencia no había ni soñado con anterioridad. ¡No es de extrañar que en 1848 a tantos campesinos les hubiera gustado masacrar a los magistrados y similares![174]

Estos, los auxiliares y secretarios de juzgado, los recaudadores de impuestos, los gendarmes, eran los principales intermediarios entre la gente del campo y el conjunto de la nación. Para los campesinos del Ille y Vilaine, como deploraba un oficial de paso por el departamento en 1875, Francia eran los impuestos. O, en palabras de un médico rural, Francia eran «los representantes del Estado». [175]

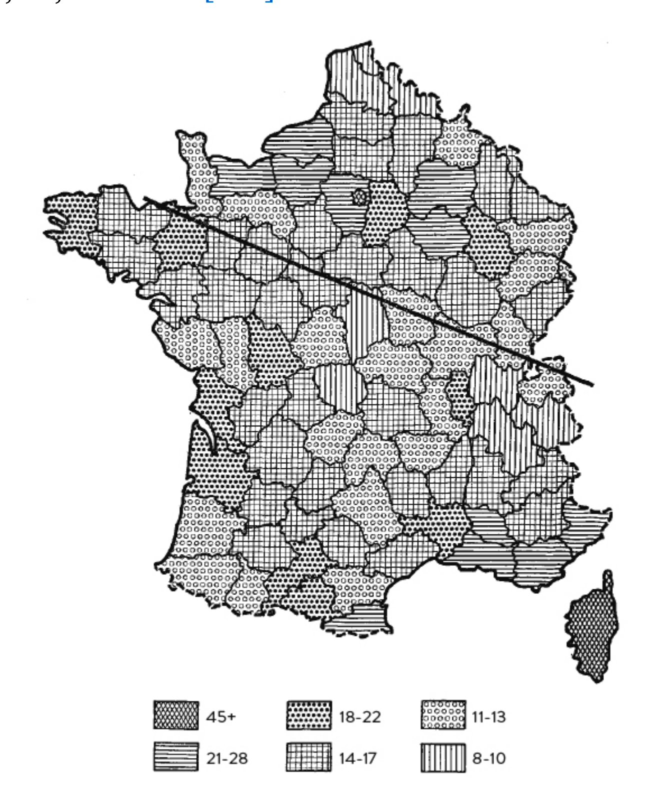
Aunque nadie los quisiera, los representantes del Estado tenían mucho trabajo por delante. La delincuencia en el campo era mucho más frecuente en el siglo XIX de lo que suele admitirse hasta hoy, y desde luego un problema que exigiría un tratamiento más amplio del que se le puede dar aquí. Los archivos del Ministerio de la Guerra están repletos de informes de robos, violaciones, asaltos, incendios provocados por venganza o por despecho, infanticidios, parricidios y suicidios; con peleas, refriegas, reyertas, incluso batallas campales entre cazadores furtivos y gendarmes, cazadores furtivos y guardabosques, contrabandistas y aduaneros, campesinos y guardias jurados, pueblos rivales, bandas de jóvenes y reclutas; y con innumerables homicidios, asesinatos premeditados y tentativas de asesinato, con pistola, revólver, escopeta, fusil, escopeta de caza, cuchillo, navaja, hacha, garrote, bastón, cachiporra, martillo, azuela, piedra, compás, barra de hierro o alguna arma cortante u objeto contundente que desafía toda descripción, o simplemente a patadas y puñetazos.[176]

Aun así, los registros de antecedentes penales pueden

engañar al estudioso y hacer que confunda lo excepcional con lo común. Las cifras no son muy reveladoras si tenemos en cuenta que las estadísticas siguieron siendo deficientes hasta finales del siglo XIX y que, además, eran muchas las cosas que se escapaban de las redes oficiales.

El juicio de los contemporáneos no es que sea más fiable, pero sí más sugestivo. Su atención, como es de esperar, se centraba en lo que ocurría en las ciudades, al principio porque eran el núcleo de la vida civilizada, más tarde porque era donde se mostraba la cara funesta de la civilización moderna. En 1833, A. M. Guerry consideraba que las ciudades mejoraban el comportamiento de los hombres y limitaban su capacidad de escapar a la justicia. Pero en 1891 Émile Levasseur, en su ingente estudio sobre la población de Francia, insistía en lo tentadoras que resultaban las ciudades para los delincuentes y en las oportunidades que les ofrecían. Tal vez, como señalaba salomónicamente un sociólogo de fin de siglo, la vida urbana favorecía a los malhechores tanto como entorpecía su labor.[177] En cualquier caso, las conclusiones de Levasseur reflejan la experiencia de la segunda mitad del siglo. Mientras que en la década de 1840 el 60 por ciento de los delincuentes acusados vivían en municipios rurales, a principios de los años ochenta más del 50 por ciento eran residentes urbanos. Teniendo en cuenta que la población urbana había ido aumentando de forma paulatina (de un cuarto a un tercio de la población total entre 1851 y 1881, aproximadamente), su cuota sobre el total de la delincuencia había crecido notablemente en cuarenta años. Durante las décadas de 1880 y 1890, los delincuentes eran (proporcionalmente) más del doble en las ciudades que en el campo.[178]
Además, en general, cometían delitos diferentes. Los delitos contra la propiedad, sobre todo el robo, eran más frecuentes en las ciudades que en el campo. Los homicidios, en cambio, eran más bien delitos rurales. En 1880 hubo 11 asesinatos por millón de habitantes en el campo frente a 9,3 en las ciudades; en 1887 la diferencia se había ampliado: 11,1 contra 8,6. En general, los delitos contra las personas, sobre todo las agresiones (con o sin lesiones), representaban un porcentaje notable de la delincuencia rural.(17) Pero también eran

típicos ciertos delitos contra la propiedad: incendios provocados, vandalismo, caza furtiva y allanamiento de moradas. Desgraciadamente, no disponemos de análisis rigurosos sobre los expedientes judiciales que nos proporcionen una imagen de la delincuencia rural en sus detalles concretos. Por supuesto, cuando encontramos que delitos como el *bris de clôture* se multiplican por seis y la destrucción de cosechas, por cuatro, en el medio siglo anterior a 1880, sabemos que estos delitos apenas se producían en las ciudades. Pero sí parece que, a medida que aumentaban las estadísticas sobre la delincuencia en general, las categorías de delitos más típicas de las zonas rurales (caza, pesca, caza furtiva) tendían a la baja: 275,5 por cada 100.000 habitantes en 1854; 74,9 en 1874; 50,2 en 1900; 43,7 en 1912; 24,3 en 1921.[179]



MAPA 1. Tasa de criminalidad en número de personas imputadas por cada 100.000 habitantes, 1831-1880. Media nacional: 17. La diagonal separa aproximadamente las zonas más subdesarrolladas de las desarrolladas.

Fuente: Émile Levasseur, *La Population française*, 2, p. 461.

Los expertos no se ponen de acuerdo sobre la evolución de la delincuencia como tal. Algunos se fijan en el descenso de las cifras de los grandes delitos que llegan a los tribunales, otros en el aumento sostenido del número de delitos juzgados en los tribunales correccionales. Podría aventurarse que, dado que la tasa de criminalidad del país en su conjunto se mantuvo bastante estable durante un siglo después de 1850, mientras que la proporción de personas mayores de edad crecía, y dado que los ancianos como grupo son menos proclives a delinquir, los delincuentes más jóvenes tenían que pecar más para mantener las estadísticas. *A fortiori*, esto es cierto sobre todo por lo que se refiere a los delitos violentos, que, como hemos señalado, eran relativamente más numerosos en las comunidades rurales. Dado que la población de dichas comunidades tendió a estancarse o a disminuir durante el siglo posterior a 1850, mientras que la proporción de ancianos aumentaba en paralelo, la contribución del campo a las estadísticas de delitos, sobre todo los más característicos de su pasado violento, también debió de disminuir. Sería interesante comprobar si los datos confirman esta hipótesis.

Las cifras de los delitos relacionados de un modo u otro con el sexo son las más difíciles de calcular. Las más accesibles son las de los delitos derivados de los embarazos no deseados; la mayor parte de ellos se refieren a las ciudades y a menudo implican a las criadas, es decir, a las chicas pobres con problemas que viven fuera de casa, donde se podría haber organizado la ocultación. En cualquier caso, el aborto y el infanticidio parecen haber sido bastante comunes en el campo, al menos en las regiones donde las familias numerosas eran más un estorbo que una ayuda. También estas prácticas reflejaban, como mínimo, una actitud de desprecio por la vida, y a veces habría que decir que de un desprecio total por la vida, como en el caso de una madre que ayudó a su hija a matar a su hijo no deseado, a hervirlo y a darlo de comer a los cerdos; o el de una muchacha de veintidós años que dio a luz a su hijo sola, lo desmembró, quemó algunos de los trozos y tiró el resto al pozo ciego.[180] Pero esto no puede ser más

que la punta del iceberg. A falta de datos sustanciales, lo único que cabe esperar es una idea genérica, aproximada. Mi impresión general es que la violencia era una realidad de la vida cotidiana, y que solo retrocedió gradualmente y de forma selectiva: perduró en las familias mucho después de que las riñas entre aldeas prácticamente desaparecieran. El número de agresiones, al parecer, aumentó, al igual que en el resto de Francia; y también la violencia autoinfligida en forma de suicidio.

Como gran parte de la violencia, muchos «crímenes» eran el reflejo de un mundo en el que las condiciones de vida seguían siendo primitivas. En las costas rocosas de Bretaña, al igual que los restos de los barcos naufragados se consideraban presas legítimas, también lo eran los supervivientes que alcanzaban la orilla: los carroñeros les despojaban rápidamente de todo lo que pudieran llevar encima, relojes, dinero o anillos. Los naufragios o sus restos, al igual que el contrabando o el bandolerismo (oficios a menudo relacionados), aportaban recursos que complementaban la economía de la escasez,[181] además de ser un residuo de situaciones que solemos relacionar con el Antiguo Régimen, que, al fin y al cabo, tampoco estaba tan lejos. Esas regiones aisladas a las que aludía el prefecto de Nantes en 1812, «donde el poder de los magistrados es débil y el de la inercia, casi invencible», seguían existiendo durante el reinado de Luis Felipe I. Los caminos no eran seguros; los bosques eran aún más peligrosos. Las historias de los campesinos bretones están llenas de aventuras de hombres, mujeres y niños que, en busca de refugio durante la noche, acaban cayendo en manos de salteadores.[182]

La respuesta estaba en unas comunicaciones viables. En la región norteafricana de Ansarine, los bandidos que habían asolado la zona durante mucho tiempo acabaron expulsados de la misma en el siglo XX, «cuando el camino de Mateur a Tébourba […] se convirtió en una carretera transitable». Pero en la Francia del siglo XIX pocas carreteras cruzaban los bosques, páramos o montañas, donde los bandidos encontraban refugio seguro. Todavía en 1840, las bandas de mendigos bretones —*truands*, del bretón *truc* ('mendigo') o quizá *tryan* ('vagabundo')— obedecían a un mismo jefe,

Coesre (¿César?), y se reunían anualmente en el Pré-à-Gueux, cerca de Kerospec. En 1858, la princesa Bacciochi los mandó expulsar de Colpo (Morbihan), en lo que hoy es la ruta de Locminé a Vannes; pero se instalaron en otra parte y no fue hasta el siglo XX cuando desapareció esta forma de delincuencia organizada. En 1844, los informes militares todavía hablaban de forajidos que se refugiaban en los bosques del Gévaudan, como lo habían hecho una o dos generaciones antes. En 1853, el comandante general de Bourges informó de un delincuente que permanecía fuera del alcance de la ley «en la inmensa superficie de bosques que se extienden entre los departamentos del Nièvre, el Saona y Loira y la Costa de Oro»; y el ministro de Justicia hizo un llamamiento al ministro de la Guerra para que ayudara a despejar los alrededores de Gouloux, en la zona de Château-Chinon (Nièvre).(18) Los bosques siguen extendiéndose por la zona hoy en día de forma similar a como lo hacían hace un siglo, pero los atraviesan carreteras. Gouloux, liberada del estrecho abrazo de los bosques, es hoy un pueblo situado en la carretera que va en dirección este-oeste de la Borgoña al Loira.

Donde más duró el bandolerismo fue en Córcega, cuyas zonas más remotas y menos desarrolladas se parecían poco o nada al resto de Francia.(19) Aun así, es interesante ver al subprefecto de Bastia jactándose en 1896 de que los bandidos habían desaparecido de su término: «La facilidad de los desplazamientos, la poca altura del terreno, la extensión cada vez mayor de las tierras de cultivo impiden a las partidas de bandidos esconderse durante mucho tiempo de los gendarmes». Sin embargo, Corte y Sartène seguían infestados de bandoleros: «Atracos a mano armada, saqueos, bandas de ladrones, robos, pillajes, atracos a los viajeros», rezaban los informes. Los bandidos eran los amos del campo, cobraban impuestos, condenaban a muerte y ejecutaban sus sentencias. Pero, como explicaba el subprefecto de Sartène en 1908, su territorio era el más montañoso, más pobre y más salvaje de la isla.[183]

En Córcega, como en el resto de Francia aunque más que en ningún otro sitio, tuvieron que cambiar las condiciones para que la criminalidad consiguiente pudiera cambiar. Pero la

policía también debía ser más eficiente. Tenía que haber más policías; y más eficaces que los tenderos, estanqueros o maestros que solían hacer las veces de policías a tiempo parcial. Y eso suponiendo que tuvieran tiempo: el hombre que ejercía de jefe de policía en Brienon (Yonne) en 1855 no lo tenía y dimitió ese mismo año para dedicarse a sus negocios más lucrativos. Además, debían hablar la lengua local, a diferencia del comisario que Flaubert encontró en Pont-l’Abbé en 1846, que tenía que recurrir al guardabosques del pueblo para que le sirviera de intérprete.[184]

Pero en algunos lugares no se podía ni recurrir a los servicios improvisados de un *garde champêtre*. En 1856, en la cuarta parte de los municipios con territorio rural no había guardabosques; y en el resto, habrían estado mejor sin ellos. Pero el Segundo Imperio presidió una gran expansión de las fuerzas del orden, que pasó por la implantación de superintendentes de la policía en las zonas rurales(20) y por el aumento del número de brigadas de gendarmería de ámbito específicamente rural. Uno de los resultados de esta ampliación de la autoridad policial fue el fuerte incremento de la cantidad de informes y denuncias redactados anualmente por los gendarmes: en 1880 ascendían a unos 189.000, casi el cuádruple de la media anual de 56.000 en la década de 1840.[185] Otro resultado fue un descenso igualmente pronunciado de las actividades de delincuentes tan trasnochados como los salteadores de caminos y las cuadrillas de bandoleros.

De hecho, el bandolerismo pronto fue erradicado del país, excepto en las zonas más aisladas, pero el contrabando, que desempeñaba un papel importante en la economía local, sobre todo en la periferia de la nación, resultó ser mucho más resistente. Y es comprensible, ya que todos reconocían la utilidad del contrabandista y pocos consideraban que su actividad fuera un delito. De hecho, estaba muy bien visto. La legendaria fama de Mandrin, el bandido del siglo XVIII, se debe sin duda a esta consideración, pero también al sentimiento general de que eludir las tasas y los impuestos, aunque fuera claramente ilegal, no era necesariamente inmoral. En este sentido, los clérigos vascos enseñaban explícitamente que, dado que los impuestos indirectos eran

contrarios a la justicia canónica y social, el contrabando no era pecado, algo en lo que sus feligreses se mostraban sin duda de acuerdo. La misma enseñanza se desprende, por lo menos en parte, de una novela infantil muy popular en la década de 1830, que llegó a su decimoquinta edición en 1889. En ella se presentaba a los contrabandistas de la forma más amistosa, e incluso el héroe y el alcalde del pueblo les echaban una mano contra los guardias de aduanas sin pensárselo dos veces. Pero es que en esa época, como explican los observadores militares, por lo menos para los habitantes de los Pirineos, el contrabando era el único recurso, el único oficio que tenían, parte integral de las costumbres locales.[186] Con el tiempo, los montañeses encontraron nuevos recursos y el contrabando dejó de ser su principal ocupación incluso en los valles más pobres. Pero el monopolio estatal de la producción de fósforos creó un nuevo delito: la fabricación y venta de fósforos de contrabando, el recurso de los pobres, al servicio de los pobres, como mínimo hasta el cambio de siglo.[187]

Las pruebas más sólidas de las supervivencias arcaicas, entre las más antiguas y ciertamente las más violentas, provienen de los informes sobre enfrentamientos entre pueblos, que continuaron en algunos lugares hasta la Primera Guerra Mundial, pero cuya edad de oro parece haber terminado con la introducción de métodos policiales más estrictos durante el Segundo Imperio. La *Statistique du département du Lot*, publicada en 1831, se refiere al «temperamento belicoso de los hombres del Quercy», que se manifiesta «en las guerras que estallan entre las parroquias y que dan lugar a batallas campales». Y no era una exageración; los archivos del Lot contienen un grueso expediente sobre el tema —escenas sangrientas, combates, desórdenes, heridos graves, tratados de paz y rumores de guerra— en el que la guardia nacional local desempeña un papel, a veces luchando contra otros guardias nacionales o gendarmes, a veces interviniendo para restablecer el orden. Asimismo, en Provenza se habla de dos pueblos cercanos a Niza cuyos habitantes acordaron resolver sus diferencias en batallas campales sin recurrir a la ley, pasara lo que pasase, solo para verse envueltos en interminables litigios tras haber hecho

caso omiso de lo pactado.[188]

Después de que las guerras tradicionales de este tipo se extinguieran, la tradición perduró en los enfrentamientos entre bandas, generalmente juveniles, que representaban a barrios rivales de un mismo pueblo, de aldeas rivales del mismo municipio o a pueblos rivales de un mismo distrito. Un caso típico entre muchos es el de Plogastel-Saint-Germain, en el Finisterre, donde en marzo de 1866 se reunió la Junta de Reclutamiento del cantón para el sorteo anual que indicaría quiénes debían cumplir el servicio militar de siete años y quiénes se librarían. Cuando llegó el contingente de mozos de Plozévet en edad de cumplir el servicio militar obligatorio, los demás se les abalanzaron encima, y la plazuela del pueblo de Plogastel se convirtió en el escenario de «una lucha espantosa» en la que más de trescientos participantes de todas las edades, con palos, piedras y garrotes, se propinaron golpes y mordiscos, sin que las autoridades pudieran separarlos. Antes de que terminara, todos habían resultado heridos más o menos leves, aunque nadie se quejó: «Vieille rancune qui vient de se traduire par une rixe nouvelle».

Lo que ocurrió fue lo siguiente. Los muchachos de Plozévet, que marchaban como un solo hombre detrás de su estandarte, estaban decididos a dar la vuelta alrededor de la cruz del pueblo —una práctica iniciada en 1848 que se suponía que daba «suerte» a los reclutas— y el resto de los jóvenes estaban igual de decididos a que no la dieran. En años anteriores, el alcalde de Plogastel, que sabía lo que le esperaba, había conseguido mantener la paz insistiendo en el desarme general y logrando que todos los mozos que llegaban al pueblo lo hicieran con las manos vacías. En 1866, sin embargo, los gendarmes se desentendieron de los temores del alcalde y se permitió a todos conservar el cayado que los campesinos bretones rara vez sueltan. La abundante correspondencia que suscitó el caso es reveladora: vemos la influencia de la superstición relacionada con una práctica, por lo demás, de origen muy reciente (las tradiciones se convierten en inmemoriales no porque sean antiguas, sino porque falla la memoria); una prolongada hostilidad entre pueblos rivales; el recurso natural a la violencia; y la irrelevancia de las autoridades exteriores frente a las prácticas locales (nadie

presentó resistencia a los gendarmes o a los soldados que pretendían intervenir; simplemente los ignoraban). «Intente comprender las costumbres de los jóvenes campesinos —escribió el alcalde de Plogastel al prefecto— y su necesidad de algo que contraste de forma violenta con sus labores agrícolas».[189]

Las montañas de Auvernia, donde los mineros pescaban con dinamita y pandillas de facinerosos pululaban por el campo, parecen haber sido otro centro de violencia: las peleas y refriegas sin sentido, entre hombres que blandían el hacha o el pico con la misma facilidad que el cuchillo o la pistola, solían acabar en apuñalamientos, tiroteos y otras formas de matarse que recordaban al salvaje Oeste americano. La más mínima disputa podía acabar en asesinato y caos: había gente que moría a tiros o de una paliza «tras una discusión»; intercambiaban golpes, pegaban tiros, blandían picos, por «una discusión absurda», «una riña fútil», por «una futesa». Un hijo le pegó un tiro a su madre que acabó matando a su hermana pequeña; dos muchachos que cazaban juntos se pelearon por un arrendajo, y el uno mató a tiros al otro. Y un largo etcétera.[190] Uno se pregunta si en un mundo tan duro no sería una forma de relajarse, un entretenimiento a lo bruto, de los pocos con que contaban. Pero la frecuencia con que los juicios por *coups et blessures* muestran que la violencia se produce sin causa aparente también indica la rabia y el rencor reprimidos de los desesperados, que, si se contenían durante demasiado tiempo, acababan estallando en unas explosiones de violencia ciega que les servían de válvula de escape.[191]

Los robos eran una de las infracciones más comunes y reveladoras de la ley. La mayoría son de una sordidez penosa, como los dos *sous* que le robaron a una anciana en un bosque de las cercanías de Lombez (Gers); o el jersey, el cuchillo y los cincuenta céntimos que le sustrajeron a un anciano de Saint-Cernin (Cantal); o el rico botín de un desvalijador de casas de la región de Lectoure, que se llevó de una de ellas una red, un cuchillo de podar, una vela, una toalla y un trozo de pan. Es fácil suponer que las «injures et voies de fait relative au partage d’un morceau de lard volé», reseñadas en Sainte-Menehould (Marne) en el año XIII, se reprodujeron bajo

regímenes posteriores. Encontramos varios casos de muchachas que parecen haber sido tentadas, o al menos se alega que han sido tentadas, con pañuelos. Un caso típico es el de una joven empleada de una planchadora de Elna (Pirineos Orientales), que fue acusada de robar un pañuelo de batista que valía un franco; pese a negarlo con vehemencia, recibió una pena de prisión en suspenso.[192] Estos casos, sórdidos y lamentables, son el testimonio de un mundo de pequeñas posesiones y grandes necesidades.

La policía era menos bienvenida cuando intervenía para establecer o restaurar un orden público ajeno a las poblaciones. Algunos consideraban que se restringían cada vez más sus libertades; incluso más, según los hombres de Tarascon (Ariège) en 1848, que antes de 1789.[193] Puede que la memoria histórica fuese defectuosa o los representantes del orden público, más numerosos. Sea como fuere, dos jurisdicciones en particular creaban un sinfín de conflictos: la caza y los bosques. Cada una de ellas merece un estudio propio. Y cada una de ellas atestigua que la gente del campo no permitía que se alteraran fácilmente sus prácticas tradicionales.

«Nuestras gentes, como usted sabe —escribe el subprefecto de Châteaulin en el verano de 1853—, consideran sagrada la figura del gendarme». Sin embargo, en el mismo expediente en el que aparece esta inverosímil afirmación vemos que los gendarmes eran blanco de ataques frecuentes cuando se entrometían en los hábitos locales de juego, bebida y caza furtiva o en el comportamiento aceptado para las peregrinaciones o las ferias, sobre todo cuando la intromisión consistía en detener a personas y confiscar bienes. De hecho, en el Ariège el intento de detener a algún lugareño podía desencadenar lo que se calificaba de «insurrecciones».[194] Pero el Ariège, como la mayor parte de los Pirineos, tenía un talante especialmente inflamable debido a los incesantes roces sobre los derechos forestales.

La legislación introducida en los últimos años de la Restauración, que limitaba el acceso a los bosques, alimentó violentos odios donde el pastoreo libre era un modo de vida y los recursos del bosque, indispensables para una existencia incluso marginal. El Código Forestal de 1827 otorgaba

amplios poderes a la Administración francesa y a los ariscos guardabosques, vigilantes y guardias que esta reclutaba entre las poblaciones asoladas por el subempleo. La autoridad se utilizó a expensas de la población local para preservar grandes masas de árboles y fomentar la repoblación forestal, en buena parte en beneficio de una armada cuyos barcos ya habían dejado de construirse con madera cuando las nuevas plantaciones alcanzaron la madurez. Los campesinos ignoraban esos objetivos colbertianos, que no les importaban en absoluto. Solo sabían que unas decisiones arbitrarias e incomprensibles suponían que sus animales ya no podrían pastar —ni ellos recoger leña— como venían haciendo desde tiempo inmemorial. Maurice Agulhon ha dejado constancia de los enconados conflictos que se produjeron en Provenza. Desde la Restauración hasta el Segundo Imperio, tenemos documentadas reacciones parecidas, igual de violentas, desde la Borgoña y el Delfinado hasta Anjou, la Gascuña y los Pirineos. El número de infracciones se dispara: no solo la intrusión, el hurto y el robo, sino los actos de venganza contra los guardias y contra los propios bosques y plantaciones prohibidos. Los pobres se sublevan, furiosos (como en el Gers en 1828 o en el Cantal en 1839), y talan miles de árboles; y unidades del ejército o de la guardia nacional tienen que intervenir para sofocar un motín tras otro. Corrían los rumores más disparatados, como el que en 1851 circuló entre los pueblos de la periferia del bosque de Ombrée, en Anjou, con la falsa noticia de que se podía recoger leña a voluntad; en un solo día, se llevaron unos dos mil haces. En los archivos de los juzgados rurales aparecen documentados un gran número de delitos y faltas relacionados con la silvicultura, y su número siguió siendo elevado durante años, para disminuir solo a partir de la década de 1880, cuando dichos delitos comenzaron a ser tratados con mayor indulgencia. Sin embargo, la etapa anterior a esta de más benevolencia hizo mella en la memoria del pueblo, y en muchas leyendas populares vemos a los guardabosques condenados a vagar eternamente, una vez muertos, por los bosques que vigilaban.

En el Ariège, sin embargo, el conflicto mantuvo su intensidad mucho después de que se calmara en otras zonas.

En este departamento, ya se producían enfrentamientos a gran escala en 1829, cuando las Demoiselles —bandas de campesinos ataviados con boinas y camisas largas, a menudo con la cara pintada de negro, armados a veces con pistolas, pero sobre todo con hachas de leñador— corrían por los campos para atacar de noche y de repente a gendarmes, guardias forestales, cárceles y terratenientes restrictivos. La guerra de las Demoiselles (como se dio en llamar) surgió del rencor de una gente a la que la ley —casi del tipo que fuera, pero muy en especial, la legislación forestal— le parecía ajena y destructiva y la vivían con una sensación de tremenda injusticia. En 1848, el Consejo General del Ariège explicó que los campesinos habían llegado a odiar los propios bosques y confiaban que, si los arrasaban, se librarían de sus opresores. Ese mismo verano, el fiscal jefe de Toulouse, al informar de los incendios forestales que se producían en su jurisdicción y de las incursiones de los lugareños para mutilar los árboles, reconocía que «los habitantes rurales de esta zona están convencidos de que les han despojado injustamente de los derechos de propiedad que poseían desde tiempos inmemoriales». Así lo expresaron en una de sus canciones, una de tantas:

Nous boulen exulp aquesto montagno,
he que noste ben,
et que nous apparten…

[Nos quieren robar esta montaña,
que es nuestro bien
y que nos pertenece…].

La situación se veía agravada por el carácter prepotente y corrupto del personal encargado de hacer cumplir la ley. Muchos de los informes de los alcaldes y de otros funcionarios durante el periodo 1843-1859 hablan de guardabosques y agentes forestales ajenos a la región, ignorantes de las prácticas y de los derechos de los lugareños, por no hablar de sus necesidades, y lo que es peor, mal pagados y, por tanto, generalmente corruptos, que aplastaban a la población local con sus exacciones. No es de extrañar que el resentimiento latente se convirtiera en una rebelión abierta una y otra vez:

en 1829-1830, 1842, 1848, y de nuevo, aunque con menos intensidad, en 1870-1871. En 1879, el subprefecto de Prades (Pirineos Orientales) constató con alivio que los roces habían disminuido y que los disturbios eran menos numerosos. Aunque Michel Chevalier certifica la persistencia de enfrentamientos brutales —especialmente uno que tuvo lugar en 1895 por una plantación de abetos propuesta por el Gobierno en Guzet—, la documentación judicial apunta a una aceptación paulatina de la nueva realidad.[195] En el distrito de Saint-Palais (Bajos Pirineos), los *délits forestiers* ascendieron a 145 en 1856, muy por delante de las siguientes categorías de delitos más comunes: el robo (46) y la mendicidad (32). Pero a partir de entonces se redujeron drásticamente: 29 en 1866, 32 en 1880 y solo siete en 1905.[196] La disminución de la población, las nuevas fuentes de ingresos y, sencillamente, el tiempo habían acabado por convertir lo que antes era una injusticia en algo normal.

El derecho a la caza era otra fuente de fricciones. En el departamento del Gers, una gran pelea en una fiesta del pueblo, en la que dos gendarmes resultaron gravemente heridos y por la que quince hombres acabaron en la cárcel, se atribuyó en primer lugar al rencor de los lugareños debido a la imposición de una tasa más alta por los permisos de caza.(21) La medida era claramente antidemocrática, ya que reducía el suministro de alimentos y una importante fuente de ingresos o de placer para todos los campesinos, salvo los más ricos, y generaba problemas constantes.

No son los robos, sino las infracciones de caza los casos más frecuentes que se presentan ante los tribunales rurales del Segundo Imperio. En Bazas (Gironda), en 1856 hubo 45 infracciones de caza frente a 43 robos; en 1867, 92 frente a 41. Igualmente, en Châteaulin (Finisterre), en 1856, 86 contra 71; en 1867, 95 contra 72. El número de casos parece haber disminuido con las leyes menos estrictas de la Tercera República: en Bazas de 92 en 1867 a 53 en 1909 (no hay cifras disponibles para la década de 1880); en Châteaulin de 95 en 1867 a 52 en 1880 y 31 en 1886.[197]

La legislación, por supuesto, creaba delitos: otras prácticas familiares como la mendicidad, la embriaguez, la recolección de leña y la venta ambulante sin permiso se convirtieron en

infracciones. Y la modernización también los creaba. El servicio militar obligatorio supuso que se impusieran los delitos de no presentación, deserción y automutilación para librarse del servicio. El uso de pesas y medidas tradicionales se convirtió en ilegal. Las nuevas normativas higiénicas que regulaban la práctica de la medicina o la partería, la venta de medicamentos y el control de las enfermedades contagiosas en el ganado y en los seres humanos encontraron su correlato en los archivos policiales y judiciales.(22) La mejora de la dieta animó a los emprendedores no solo a vender leche adulterada, sino también a eludir los controles establecidos sobre la pimienta (1907) y la mostaza (1913). La introducción de los sellos de correos fue seguida de una ley (1849) que tipificaba como delito la reutilización de sellos matasellados. Aquí encontramos un ejemplo especialmente llamativo de cómo lo novedoso se convierte en cotidiano. En los archivos del juzgado de lo civil de Sainte-Menehould hallamos dieciocho infracciones de este tipo en la década de 1850, cuatro en la de 1860, cuatro en la de 1870 y dos en los años ochenta del mismo siglo, la última en 1886. El juzgado de Bazas (Gironda) vio doce infracciones de este tipo en 1856, ninguna en 1867, una en 1880 y ninguna después. De las cuatro primeras infracciones, dos las cometieron muchachas que quedaron en libertad por su ignorancia manifiesta de lo que eran los sellos («esas estampillas», las llamó una de las acusadas). Los ferrocarriles también llevaron consigo reglamentos e infracciones, que en Bazas pasaron de dos en 1867 a diecinueve en 1909. En Châteaulin, en 1886, un niño de once años fue multado por arrojar una manzana a la vía del tren de la línea Nantes-Landerneau.[198]

Pero si la modernización podía crear delitos nuevos, o al menos leyes que los instituían, también servía para eliminar o modificar los antiguos. Así, en Châteaulin el número de infracciones por *coups et blessures* casi se triplicó entre 1856 y 1906,[199] pero lejos de indicar un incremento de la violencia, el cambio se debió a una mayor disposición a denunciar acciones que durante mucho tiempo se habían considerado normales. La naturaleza de las denuncias cambió claramente. Encontramos menos peleas y cada vez más quejas de las mujeres, sobre todo de las esposas, para quienes las

palizas frecuentes o esporádicas eran antes algo habitual. Desde luego, la consideración de los costos legales ayudó a detener muchas manos largas. Al niño que tiró una manzana a la vía del tren lo multaron con un solo franco; pero con la imposición de las costas judiciales, sus padres acabaron pagando casi cincuenta. Pegar a la propia esposa podía costar solo cinco francos, pero pegar a otra mujer salía cuatro veces más caro; y una batalla campal entre hombres podía acarrear algunos días de prisión, con la pérdida consiguiente de trabajo y jornales, y multas aparte, por supuesto. Pero estos costes se situaban en el extremo inferior de la escala. En cualquier caso, los montos podían ascender a veinte o treinta francos (diez-quince días de salario), una suma astronómica para las familias con pocos ingresos. Si el número de denunciantes —sobre todo de mujeres— aumentó a principios de siglo, se debió solo en parte a que las costumbres de su pequeño mundo habían cambiado; el presupuesto familiar también debía permitirlo. Las esposas y los hijos seguían recibiendo palizas, sin duda, pero parece que un mayor número de ellos se rebeló. En 1906, el tribunal de Châteaulin dictó incluso una sentencia sobre la acusación específica de maltrato infantil.

Los delitos contra menores, en su mayoría sexuales, eran bastante comunes; son un tema que recorre los expedientes judiciales de un año a otro. Pero con el cambio de siglo también cambia la música. En Sainte-Menehould, por primera vez —que tengamos constancia—, el tribunal consideró que el maltrato a un niño era un delito: la primera sentencia en este sentido se dictó en 1900; le siguió otra en 1902, dos más en 1905, una en 1913. En Saint-Palais (Bajos Pirineos) se presentaron nueve casos de este tipo solo en 1905. Y Châteaulin hizo lo propio, como hemos visto, en 1906. Lo hicieron en virtud de una ley aprobada en 1874 para la protección de la infancia. Los valores urbanos y la legislación urbana habían tardado un cuarto de siglo o más en penetrar en las zonas más aisladas del campo. Antes habrían tardado más. Ahora —de forma vacilante, a regañadientes, pero sin pausa— todas las regiones de la Francia rural se estaban incorporando al mundo moderno.

Sin embargo, la persistencia de los mendigos y de los vagabundos como uno de los principales problemas sociales del siglo XIX da la medida de lo que se tardó en superar el antiguo orden, o más bien, desorden. La extinción de la mendicidad era un capítulo aparte con rúbrica propia en los informes que los funcionarios locales presentaban a sus superiores con periodicidad semanal o mensual.

Los *Cahiers* de 1789 están llenos de quejas contra los mendigos vagabundos, de referencias al miedo que propagan y a las extorsiones que practican en nombre de la caridad. La miseria (sobre todo la de los forasteros) no despertaba simpatías, sino malestar y temor. La Revolución y el Imperio dejaron a la deriva a miles de personas que tenían pocas esperanzas de alcanzar un puerto. Incluso después de que lo peor hubiera cedido su sitio a la escasez habitual, regiones pobres como Bretaña pasaron por hambrunas espantosas. En 1814, cuenta un sacerdote, los pobres hambrientos se congregaban a miles en la playa de Cesson (Costas de Armor) en busca de marisco, que devoraban crudo por el hambre que pasaban. Debilitados físicamente hasta el punto de no tener fuerzas ni siquiera para encender un fuego en el que cocinar, algunos intentaban llevar algo de comer a sus familias, pero lo único que conseguían era acabar muertos en la cuneta de algún camino. Hordas de campesinos hambrientos invadían las ciudades, a cuyos habitantes trataban de intimidar para que les dieran limosna, pero los burgueses se atrincheraban detrás de sus puertas y dejaban que los paletos famélicos murieran en las calles o fueran expulsados por el ejército. [200]

Un sufrimiento generalizado de esta magnitud era excepcional, o acabaría siéndolo. Pero la indigencia no lo era: *indigence*, *vie précaire*, *mendicité* son un tema triple y recurrente.(23) En el Loir y Cher la mendicidad era el único recurso a mano cuando «el azote de la indigencia» golpeaba al proletariado rural. En regiones como Beauce, incluso los jornaleros pobres se las arreglaban generalmente para no pisar la delgada línea que separaba la pobreza de la indigencia. Pero en la Perche, según una Encuesta Agrícola de 1848, la mendicidad era tan crónica como la penuria; la gente

estaba tan acostumbrada a ella que no sentía la menor vergüenza. La situación económica era constantemente precaria, siempre al borde del colapso. A veces se producían desastres inesperados, como un incendio o una inundación, que obligaba a sus víctimas a pedir limosna por los caminos. Y luego estaba la eterna carestía, bajo cuyo yugo inmisericorde era inevitable que vivieran los mendigos, habituales o esporádicos. Durante el duro invierno de 1847, el prefecto del Cantal informó de que los pobres tenían que recurrir a la mendicidad. Esa era su única esperanza; y, en última instancia, los que mendigaban de puerta en puerta conseguían pan.[201]

Los pobres de la ciudad, por supuesto, contaban con ciertas entidades caritativas a las que recurrir. Por ello, los mendigos acudían a las ciudades siempre que podían, y sobre todo en épocas de hambruna, atraídos por estos recursos: la concentración de la caridad privada, los *bureaux de bienfaisance*, los alimentos y las limosnas que los ricos y los devotos distribuían en días y horas concretos. Quizá por ello, una ciudad como Toulouse estaba llena de mendigos durante las décadas de 1840 y 1850. «No se podía dar un paso [se quejaba el *Annuaire de la Haute-Garonne* en 1848] sin verse asaltado, importunado y, a menudo, insultado por estos miserables que descubrían a los ojos de todo el mundo sus llagas, ficticias o reales. Incluso invadían los hogares, y uno solo podía librarse de su importunidad dándoles limosna». [202]

Muchos de estos desgraciados procedían del Ariège, sobre todo de las zonas montañosas, donde la mendicidad era una tradición ancestral, que cada invierno precipitaba una migración hacia las llanuras más fértiles o incluso más lejos. Estas migraciones de mendigos, profundamente arraigadas en la costumbre y parte integrante del modelo típico de subsistencia, perduraron hasta el final del Segundo Imperio, a pesar de que las condiciones de vida ya habían mejorado en aquel entonces.

Como observó correctamente el prefecto del Ardèche, las migraciones persistieron por pura y simple incapacidad de romper con los hábitos arraigados. Algunos de los que bajaban a las «tierras buenas» mientras la nieve cubría sus

tierras yermas ni siquiera eran pobres, y muchos de los emigrantes acudían atraídos por las autoridades municipales, que podrían haber puesto fin a su afluencia con una medida tan sencilla como negándose a conceder los pasaportes que eran indispensables para viajar.(24) Una prueba del espíritu emprendedor de los mendigos era la feria anual, la *fera de Montmerle*, que celebraban cada verano cerca de la aldea de Charguerand (Allier) hasta que aparentemente la guerra de 1870 marcó su fin. En Montmerle, los mendigos del Borbonesado vendían los trapos, la ropa usada, los enseres domésticos y los trastos que habían recogido en lugares tan lejanos como Roanne y Renaison, en el Loira (muchos llevaban incluso un burro para transportar su botín).[203]

Pocos mendigos estaban así de organizados, sin duda, pero la mayoría viajaban muy lejos. En el Maine y Loira se dice que en 1865 la mayoría de los mendigos procedían «de la Bretaña profunda», y lo cierto es que la península siempre estuvo bien surtida de indigentes. Los organizadores de banquetes de bodas tradicionales de Cornouaille o el Morbihan, en los que hasta finales del siglo XIX se ofrecía una cena y un baile especiales para los pobres, calculaban en doscientos o más el número de asistentes al evento. Es de suponer que no todos eran mendigos habituales, pero es difícil trazar la línea divisoria entre la mendicidad habitual y la esporádica. En el Aube de finales del siglo XIX, en épocas de vacas flacas, familias enteras se dedicaban a la caridad, y jóvenes, ancianos y enfermos pedían pan de puerta en puerta; no se trataba, por supuesto, de mendigos profesionales como los *abonnés*, que tenían sus rutas fijas. En los puertos de Bretaña, los conserveros y los pescadores trabajaban cuando podían, y mendigaban o enviaban a sus hijos a mendigar cuando no podían. Del mismo modo, en el Cotentin, a principios del siglo XX, nos cuenta Paul Mayer, algunos pueblos sobrevivían enviando a sus hijos a mendigar pan y *sous* por las granjas, y a sus mujeres a pedir leña. «No tiene nada de humillante. Todos saben que es la única forma de evitar el hambre. Y los granjeros creen que les cuesta menos dar limosna que aumentar los salarios [de sus trabajadores]». Aun así, también tenían que acoger a los mendigos vagabundos que pasaban por allí, muchos de ellos (según un

informe bretón de 1890) procedentes de alguna boda o fiesta cercana. Esporádica o crónica, la mendicidad estaba claramente, como señala un comisario de policía, «arraigada en las costumbres locales». Todas las regiones pobres criaban y exportaban mendigos, como hizo la Saboya durante las primeras décadas de la Tercera República, una plaga ante la cual las autoridades se mostraban del todo impotentes.[204]

En las ciudades, donde generalmente había algún representante de la policía y donde, en cualquier caso, los vecinos daban seguridad y, si era necesario, apoyo, los mendigos podían mantenerse dentro de ciertos límites. Pero en el campo, escribía un comisario del Gers en 1876, «son verdaderos tiranos y muchos infunden temor deliberadamente a base de amenazas».[205]

Más miedo. Según calcula Jules Méline, en 1905 había en Francia unos cuatrocientos mil mendigos y vagabundos (más del 1 por ciento de la población total). «Batallones de famélicos, un verdadero azote para nuestro campo», los enjambres de vagabundos creaban una sensación de inseguridad que favorecía el éxodo rural, en particular de la burguesía, temerosa por su seguridad.[206] Eran algo más que las meras fantasías reaccionarias de un político conservador. Méline conocía los Vosgos. Pero tenemos datos de otras zonas que corroboran sus opiniones. Los expedientes judiciales demuestran que los mendigos amenazaban a menudo a quienes les negaban la limosna, generalmente personas humildes o mujeres que no podían defenderse. Cercas arrancadas, árboles frutales o cultivos dañados intencionadamente, campos inundados, incendios provocados por despecho… Las autoridades recibían denuncias como estas una y otra vez. Ya en el siglo XX, los archivos del Cantal se llenan de circulares e informes: mendigos y vagabundos que entran en casas y granjas aisladas, exigen comida y bebida, a veces incluso dinero (aunque esto parece algo dudoso), amenazan con represalias, con venganza… El sudoeste entero se veía invadido cada primavera por mendigos cojos y lisiados… la gente del campo se queja; tiene miedo.[207] Un escritor comenta en 1894 que en el Bresse y la Saboya las casas tendían a apiñarse en caseríos —a lo largo del Saona, o entre Mâcon y Nantua— en parte por miedo a

los mendigos. En Bresse decían de las familias que se iban a vivir a una casa aislada: «Hay gente que no tiene miedo de que la asesinen».[208]

Las detenciones por cargos de vagabundeo y mendicidad aumentaron de 2.500 en 1830 a 20.000 en 1890 y a 50.000 en 1899. Pero la aplicación de la ley, mayoritariamente en las zonas urbanas, no disminuía la inquietud, sino que se limitaba a reflejarla. En el distrito de Sainte-Menehould solo comparecieron ante la justicia 16 vagabundos en el periodo 1843-1875; entre 1876 y 1910 detuvieron a 35. En Saint-Palais, donde el vagabundeo era una lacra más grave, las detenciones casi se duplicaron entre 1856 y 1880, y pasaron de 13 a 24. En 1905 se presentaron 36 casos ante el tribunal. A esas alturas, el vagabundeo ya había empezado a remitir a raíz de la mejora de la economía. Se diría que la incidencia del vagabundeo iba en paralelo a las crisis, de modo que en tiempos de deflación se echaban a los caminos numerosas personas que en otras circunstancias no lo habrían hecho.[209] Émile Durkheim señaló, en su estudio sobre el suicidio (cuya tasa también aumentó notablemente en la década de 1890),(25) que en las crisis económicas los efectos específicamente económicos son menos importantes que los trastornos del orden colectivo: las rupturas del equilibrio de la sociedad y de la vida que hacen que los hombres y las mujeres queden a la deriva. Esto también podría aplicarse al vagabundeo, aunque tal vez bastaría con darle explicaciones más materiales. En cualquier caso, mientras los mendigos y los vagabundos deambulaban, y mientras el recuerdo de su vida errante perduraba, la figura ociosa y holgazana del vagabundo proyectaba una oscura sombra sobre el campo.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la presión no era solo física. Todo el peso de la moral tradicional se oponía a rechazar al forastero o al pobre.(26) Numerosos cuentos populares enseñaban que quienes alimentaban al hambriento o daban cobijo al viajero fatigado recibían su recompensa. El miedo al castigo sobrenatural, sobre todo si lo auguraba un pedigüeño desesperado o sin escrúpulos, debía de ser más eficaz que un garrote amenazador. Al mismo tiempo, la caridad (que a menudo era sinónimo de hospitalidad) con los desconocidos y en especial con los pobres reflejaba algo más

que el miedo al castigo sobrenatural o criminal. Era un testimonio de la función social del caminante, que retribuía la hospitalidad llevando noticias y contando lo que había aprendido en sus viajes. Los mendigos y los vagabundos parciales, como los traperos, los buhoneros, los vendedores ambulantes o los afiladores de cuchillos, también recogían y brindaban información, al igual que otros que recorrían los caminos: molineros y sastres, carreteros y feriantes.[210] En la Baja Bretaña, en particular, como señaló Émile Souvestre, «el mendigo es también el bardo, el portador de noticias y el viajante de esta civilización totalmente patriarcal».[211]

Pero las dos funciones útiles que podía desempeñar la mendicidad —suplementar una subsistencia precaria en una economía en la que las catástrofes eran frecuentes y los remedios raros, y proporcionar una red de comunicaciones fluidas— quedaron obsoletas. La mendicidad sobrevivió, como hemos visto, pero dejó de ser endémica. Y lo que es quizá más importante: dejó de considerarse algo natural para convertirse en anomalía. Los propios mendigos se avergonzaban de pedir limosna. Los Vergougnans de los Pirineos Orientales llevaban una máscara para que no los reconociesen cuando llamaban a las puertas. Y en el Rosellón y en el Hérault, cuando la crisis de 1907 resucitó una miseria desconocida por la mayoría desde hacía más de una generación, un médico local vio que los nuevos mendigos también llevaban máscaras.[212] La indigencia continuaba. Pero ahora llevaba máscara. Eso no solo era una novedad en sí misma, sino reveladora de la actitud moderna hacia la miseria absoluta.

6
LA RIQUEZA LINGÜÍSTICA

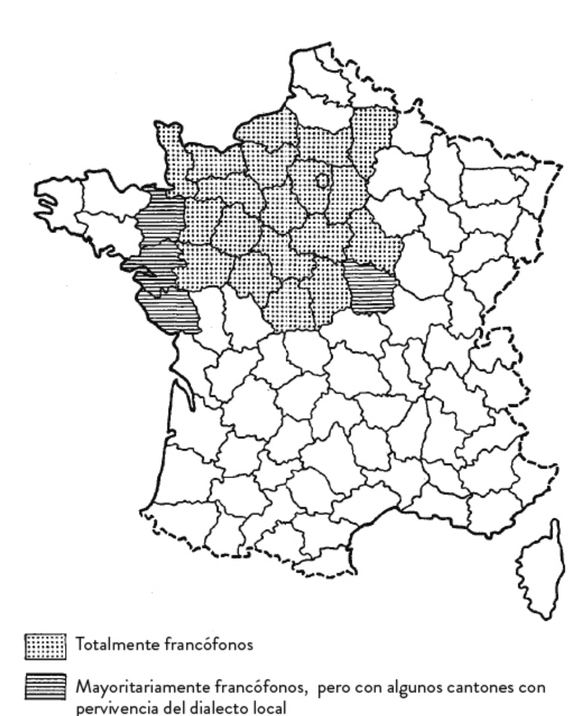
> «Parlez français», dice el maestro al alumno. «*Monsieur, je parle comme je save et comme je poude*». El aldeano olvida un poco de su lengua materna en la escuela y no aprende más que una parodia de francés.
>
> ABATE M. M. GORSE

En 1863, según cifras oficiales, en 8.381 de los 37.510 municipios de Francia no se hablaba en francés: eso suponía aproximadamente la cuarta parte de la población del país. El Ministerio de Instrucción Pública descubrió que 448.328 de los 4.018.427 escolares (de 7 a 13 años) no hablaban ni media palabra de francés, y del resto, 1.490.269 lo hablaban o entendían pero no sabían escribirlo, lo que revela un dominio escaso de la lengua. En 24 de los 89 departamentos del país, en más de la mitad de los municipios no se hablaba en francés, y en otros seis, una proporción significativa de los municipios se encontraba en la misma situación (véase el mapa 3). En resumen, el francés era una lengua extranjera para un número considerable de franceses; entre ellos, casi la mitad de los niños que llegarían a adultos en el último cuarto del siglo.

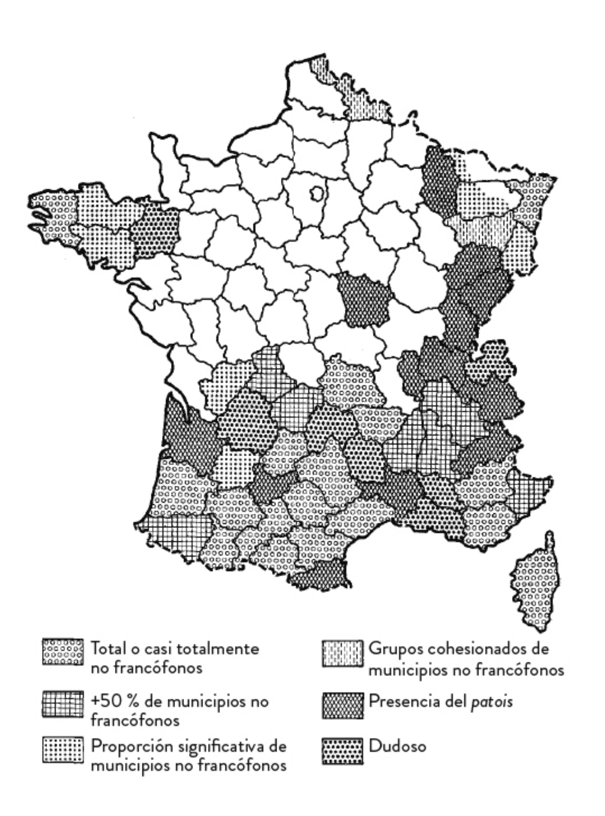
El original inédito del que se extraen estas cifras (véase la tabla del Apéndice, pp. 643-648) es el último estudio estadístico que he encontrado sobre el incómodo tema del *patois*, tal y como se describían generalmente las distintas lenguas, idiomas, dialectos y jergas de las provincias francesas. Algunos de los datos resultan sospechosos de entrada, y en cualquier caso habría que aceptarlos con cautela, ya que el Ministerio de Instrucción Pública tenía

motivos de sobra para exagerar sus éxitos y ocultar sus fracasos. Aparte de las pruebas internas, otras declaraciones oficiales indican que, en realidad, la encuesta subestimaba el alcance de la situación.

Así, en las Bocas del Ródano, el Cantal, la Alta Saboya y el Vaucluse las escuelas informaban de que más del 10 por ciento de sus alumnos no hablaba en francés, una extraña discrepancia cuando a su alrededor se suponía que esa lengua era de uso generalizado. Más extraño aún, en el Hérault más de un cuarto de los niños no hablaba el idioma, al igual que un porcentaje aún mayor en el Lozère, que ascendía a un tercio en la Dordoña, mientras que los tres departamentos se presentan en la encuesta como «francófonos». La verdad es que un tercio de los niños apunta al menos a un tercio de los adultos y, efectivamente, el *État de l'instruction primaire* de 1864 informaba de que el *patois* era «de uso general» en la Dordoña y, a pesar de los esfuerzos de las escuelas, «tan indestructible como el aire que se respira en cada localidad». [213]



MAPA 2. Departamentos francófonos, 1835. Fuente: Abel Hugo, *La France pittoresque*, 1, París, 1835, p. 16.



MAPA 3. Municipios de habla *patois*, 1863. Fuente: Archives Nationales, F17* 3.160, Ministère de l'Instruction Publique, «Statistique: États divers».

Otras cifras de la encuesta contradicen los datos de otras fuentes externas. En el Loira Inferior el francés parece ser la única lengua del departamento; sin embargo, en 1889, un lingüista insiste en que, en el interior del departamento, la gente habla un *patois* vendeano o poitevino, y que en Batz (un pequeño enclave celta cerca de Le Croisic) todavía se habla bretón. No es un fallo grave, pero sí lo suficiente como para que la confianza se resienta. También el departamento del Nièvre parece totalmente francófono en las estadísticas de 1863. Sin embargo, el *État de l'instruction primaire* señala con cierto orgullo que en el Morvan (la parte oriental del departamento), «más de dos tercios de los niños saben

francés», lo que, suponiendo que fuera cierto, significa que alrededor de un tercio no lo sabía. En el Cantal, de los 1.124 reclutas de la quinta de 1864, 529 eran francófonos y los otros 595 hablaban mal el francés (340) o no lo hablaban (255). En cantones como Montsalvy, en el sudeste, contiguo a las zonas más agrestes del Aveyron, y Laroquebrou, en el oeste, bordeando las estrechas gargantas del Cère, la proporción de francófonos oscilaba entre uno de cada cinco y uno de cada tres; sin embargo, la encuesta de 1863 indicaba que el francés era de uso general en los 259 municipios del Cantal.[214]

En varios departamentos, las escuelas empleaban la lengua local para enseñar lo que nadie podía entender de otro modo: en los Alpes Marítimos, el Ardèche, el Bajo Rin, los Bajos Pirineos, Córcega, las Costas de Armor, el Finisterre, el Alto Rin, el Meurthe, el Morbihan, el Mosela y el Norte. En el departamento de los Bajos Pirineos, la encuesta indica que 875 escuelas enseñaban exclusivamente en francés y solo 62 utilizaban el vasco o el bearnés total o parcialmente; sin embargo, un informe del inspector general de 1877 explicita que solo en los alrededores de Oloron se imparten clases en francés. En los Pirineos Orientales, según la encuesta de 1863, casi la mitad de los niños no hablaba el idioma nacional, pero no hay indicios de que ninguna otra lengua compitiera con él; al cabo de doce años, en 1875, se supo la verdad: «El catalán es la única lengua utilizada en todo el Rosellón». ¡No es de extrañar que los inspectores escolares se quejaran de que los niños leyeran el francés «como loros»![215]

Esto nos lleva a plantearnos otras cuestiones. En varios departamentos aparecen zonas considerables donde la lengua local no es el francés: el flamenco en el Norte, dialectos del alemán en el Bajo y el Alto Rin. Pero las regiones cercanas se consideraban totalmente francófonas, aunque presentaran una problemática parecida. En el Paso de Calais, por ejemplo, en gran parte del campo se hablaba en flamenco, artesiano o picardo hasta la década de 1890. Los informes de los maestros presentados con motivo de una exposición escolar en 1884 revelan que en el extremo noroeste del departamento, en particular en las localidades situadas entre Boulogne y Saint-Omer y, en dirección al interior, hasta

Béthune, el francés ganaba adeptos poco a poco y con reparos. En Bouvelinghem, Dohem, Haut-Loquin, Audincthun y Alquines, el francés era «desconocido» o «casi». En esa zona, eran hegemónicos los dialectos de Boulogne, Artois y Picardía, y lo mismo pasaba en Enguinegatte, Fauquembergues, Aquin, Bléquin, Blendecques, Maisnil y Argues.[216] Mucho más al sur, el Tarn y Garona destacaba como un islote francófono rodeado por las oscuras aguas occitanas de los departamentos vecinos, quizá debido a la influencia del protestantismo en Montauban. Pero el *État de l'instruction primaire* apunta en otra dirección: «A pesar de todos los esfuerzos —señalaba en 1864—, la lengua francesa avanza con dificultad». Uno desearía saber más. Tal vez, como en el Lozère, donde más de la cuarta parte de los escolares no sabían francés y menos aún lo dominaban, la situación era que se oía en todas partes pero no se hablaba en ningún sitio.[217] La Tercera República se encontró con una Francia en la que el francés era una lengua extranjera para la mitad de los ciudadanos.

La Corona francesa había mostrado escasa preocupación por la conquista lingüística de las regiones que administraba. La lengua era relevante únicamente como instrumento de gobierno. La ordenanza de Villers-Cotterêts de 1539, relativa a los procesos legales y judiciales, fue un paso en la larga marcha de la Corona para establecer su autoridad sobre rivales muy diversos. Su intención no era hacer del francés la lengua nacional, sino solo asegurarse de que la lengua de la corte del rey se utilizara en los lugares importantes para su poder. Sin embargo, esta ley funcional y limitada tuvo efectos más allá de sus objetivos inmediatos, derivados sobre todo de su artículo III: «Queremos que, en lo sucesivo, todos los laudos, sentencias y todos los demás procedimientos, ya sean de nuestros tribunales soberanos o de otros inferiores, ya sean registros, expedientes, contratos, comisiones, sentencias, testamentos y otros actos, autos o procesos de justicia o relacionados con ella, se pronuncien, registren y entreguen a las partes en lengua materna francesa y no en otra».

Junto con la institución de un registro en cada parroquia

para anotar el bautismo de cada persona («para probar su mayoría de edad»), los matrimonios que se celebrasen y las defunciones, esto significaba que en los dominios del rey de Francia, y poco después también en la Saboya, todos los actos públicos de la vida se tramitaban a veces y se registraban siempre en francés.

Solo se tramitaban a veces, porque, por supuesto, el «langage maternel françois» del rey no era el de la mayoría de sus súbditos. La lengua del rey tenía preferencia sobre las de sus súbditos, y todos los que se dedicaban a los asuntos públicos estaban obligados a emplearla o a pagar a otros para que la utilizaran en su nombre. Pero la unidad lingüística quedó muy por detrás incluso de la incompleta unidad administrativa del Antiguo Régimen, aunque tampoco parece haber sido un objetivo político. En el Tratado de los Pirineos (1659), Luis XIV garantizó a sus nuevos súbditos el derecho a utilizar «la lengua que deseen, ya sea el francés o el español, el flamenco u otras». El tratado se redactó en francés, la nueva lengua diplomática de Europa. Pero los súbditos del rey tardaron en aprenderlo. Jean Bart de Dunkerque, el más importante de los corsarios franceses del siglo XVII, escribía sus cuadernos de bitácora en flamenco, y presentaba torpemente sus raros informes breves a Luis XIV en una lengua que apenas conocía. (Aunque el propio monarca tuvo que escuchar discursos en picardo con motivo de una visita real por el norte). En general, el francés se extendía por las zonas más accesibles desde París: la Champaña, Borgoña, Normandía, el valle del Loira. Al sur del Loira, La Fontaine constató que el francés no se hablaba más allá de Montmorillon, en el Poitou; y Racine, en Uzès, en el Gard profundo, necesitaba «un intérprete igual que un moscovita lo necesitaría en París».[218]

Los burgueses de las ciudades principales, los hombres de leyes, por supuesto, los nobles y los clérigos se volvieron bilingües o multilingües. Las universidades y los colegios siguieron enseñando en latín durante el siglo XVII y, en muchos casos, hasta mediados del XVIII. También lo hicieron, hasta cierto punto, muchas escuelas rurales, como veremos en otro capítulo. Solo en el siglo XVIII el habla de París se abrió paso entre las poblaciones rurales del Oïl y del Lyonnais. En

el resto del mundo, la lengua parisina seguía siendo un privilegio de los habitantes de las urbes, lo que acentuaba la brecha entre la ciudad y el pueblo y, en el propio entorno urbano, creaba una división lingüística entre ricos y pobres.

Por muy dedicadas que estuvieran a la propagación de la lengua francesa las numerosas academias provinciales, a imagen y semejanza de la Academia Francesa, actuaban entre una población que sabía poco o nada del idioma. En 1726, la Academia de Marsella no celebraba sesiones públicas porque el público no entendía la lengua en la que se llevaban a cabo.[219] Los propios miembros de las academias eran algo parecido a los actuales estudiantes extranjeros de lengua y literatura francesas: veían la cultura de París como algo ajeno a su propia forma de hablar y de vivir; sabían escribir en francés, pero pensaban en su propia lengua.(27)

Sin embargo, el creciente prestigio del francés ganaba adeptos entre las clases medias y altas. El teatro y la ópera estaban cada vez más de moda y tenían una influencia comparable a la del cine en el siglo XX: todo el mundo ardía en deseos de adoptar los admirados acentos y giros que se empleaban en el escenario. También contribuyó a ello la proliferación de los centros de enseñanza y su interés cada vez mayor por el francés, especialmente en lo que respecta a los autores del siglo XVII. Había sociedades de estudiosos (*sociétés de pensée*), logias, círculos, salones y salas de lectura, junto con una avalancha interminable de obras literarias y filosóficas, boletines de moda, periódicos y revistas, preferentemente de París. El ideal de *comme il faut* se centraba en la capital, tanto para la lengua como para las modas, los modales y las ideas. En 1794, el prelado Henri Grégoire se sintió en disposición de informar a la Convención de que tres cuartas partes de los habitantes de Francia sabían algo de francés, aunque también fuera cierto que no todos podían mantener una conversación en dicho idioma, y mucho menos hablarlo o escribirlo correctamente.[220]

Al igual que el informe de 1863, Grégoire parece haber adoptado una visión optimista. Muchas de las asambleas provinciales que debatieron los *Cahiers* de 1789 tenían dificultades con el idioma, y la gran encuesta que puso en marcha Grégoire reveló que eran más numerosas las zonas

donde apenas se hablaba el francés que aquellas donde se conocía.[221]

Esto era grave. La diversidad lingüística había sido irrelevante para la unidad administrativa, pero pasó a ser importante cuando se percibió como una amenaza para la unidad política —o sea, ideológica—. Todos los ciudadanos debían comprender cuáles eran los intereses de la República y qué pretendía esta, dijo Barthélémy de Lanthemas a la Convención en diciembre de 1792. De lo contrario, no podían participar, no estaban preparados para participar en ella. Un régimen didáctico e integrador necesitaba un vehículo eficaz de información y propaganda; pero difícilmente podía tenerlo si la población no sabía francés. En noviembre de 1792, apenas un mes antes del discurso de Lanthemas, el ministro de Justicia había creado una oficina para traducir las leyes y los decretos al alemán, al italiano, al catalán, al vasco y al bajo bretón.[222]

Esto no podía ser más que un parche. El ideal de la Revolución residía en la uniformidad y en la extinción de los particularismos. «La reacción […] habla en bretón —insistían los jacobinos—. La unidad de la República exige la unidad del discurso. El discurso debe ser uno, como la República». La mayoría estaba de acuerdo con Lanthemas en que las diversas lenguas «no poseen ningún tipo de distinción y son simples restos de la barbarie de épocas pretéritas». Grégoire lo expresó mejor cuando pidió la eliminación de «la diversidad de lenguas primitivas que prorrogan la infancia de la razón y prolongan la existencia de prejuicios obsoletos». La Convención estuvo de acuerdo con Grégoire y dispuso la abolición de los dialectos para sustituirlos por la lengua de la República, «la lengua de la Declaración de Derechos». Se decretó que en toda la República los niños debían aprender «a hablar, leer y escribir en lengua francesa» y que en todas partes «la enseñanza debía realizarse únicamente en francés».[223] Todo esto era más fácil de decir que de hacer. La política fracasó. Si el patriotismo revolucionario hablaba francés, solía hacerlo mal. Y donde la gente no hablaba francés, los revolucionarios que querían llegar al pueblo se dirigían al pueblo en su lengua local. Lo que sobrevivió del naufragio fue el principio ideológico.

Un Estado indiferente a la diversidad lingüística y un ideal cultural católico en gran medida ajeno al problema fueron sustituidos por una ideología que abrazaba la unidad como un bien positivo y reconocía la lengua como factor importante para lograrla. Como manifestó el Comité de Educación Primaria de Cahors en 1834, «la unidad política y administrativa del reino requiere urgentemente la unidad de la lengua en todas sus partes».[224] En cualquier caso, añadía el comité, los dialectos del sur eran inferiores, opinión que en épocas anteriores se había expresado de forma más discreta, pero pregonada por los revolucionarios y difundida con posterioridad por la propaganda didáctica.

La enseñanza del francés era un aspecto importante de la tarea de «civilizar» al pueblo para incorporarlo a un mundo moderno superior. Félix Pécaut, apóstol de la educación progresista en tiempos de la Tercera República, manifestaba en 1880 su cauta opinión de que el euskera pronto daría paso a «un nivel superior de civilización». Y el crítico literario Francisque Sarcey tenía pretensiones aún mayores: los franceses, todos los franceses, deben llegar a hablar la misma lengua, «la de Voltaire y el Código Napoleónico; todos deben poder leer el mismo periódico, publicado en París, que transmite las ideas elaboradas en la gran ciudad». No puede haber expresión más clara del sentimiento imperialista: la carga del hombre blanco de la francofonía, cuyas primeras conquistas debían ser en el propio país. Que se consideraban efectivamente conquistas se desprende del comentario de Henri Baudrillart de que la lengua de oc estaba «cediendo ante la pujanza del discurso del vencedor». La población local estaba de acuerdo: «Para nosotros, el francés es una lengua impuesta por derecho de conquista», manifestó el historiador marsellés François Mazuy. Sin embargo, la conquista fue lenta. La unidad seguía siendo un objetivo y una fuente de preocupación un siglo después de Grégoire; véase el temor que expresó el ministro del Interior en 1891 de que al seguir predicando en dialecto los sacerdotes «puedan poner en peligro la unidad de Francia». El Dios francés siempre ha sido un Dios celoso. Solo se le puede adorar en francés, como dejó claro Anatole de Monzie en su famosa circular de 1925 en la que defendía «la única lengua francesa cuyo culto celoso

nunca puede tener demasiados altares».[225]

A esas alturas, si el culto celoso no había acabado con todos sus rivales, como mínimo había convencido a muchos de que esa rivalidad jamás había existido. Ya en 1907 un laureado de la Academia había declarado que el habla popular y la lengua literaria se habían desarrollado a partir de la misma fuente: el francés antiguo. En 1966, el jefe del Servicio de Investigación Pedagógica del Ministerio de Educación hablaba de la promoción del francés a expensas del latín en las escuelas como una afirmación de «la lengua del pueblo».[226] En 1968, cuando Antoine Prost publicó su excelente historia de la educación francesa, *L'Enseignement en France, 1800-1967*, buscamos en vano un alusión siquiera al principal problema que aquejaba a los maestros de escuela durante todo el siglo XIX: que muchos de sus alumnos no hablaban francés o lo hablaban mal.

Tal vez el mito y la lucha por la unidad lingüística sirvieran de consuelo para una diversidad persistente.(28) En cualquier caso, hasta la Primera Guerra Mundial el *langage maternel françois* de Francisco I no era la lengua de la mayoría de los ciudadanos de Francia. Como escribió Arnold van Gennep en 1911, «para los campesinos y los obreros, la lengua materna es el *patois*, el habla extranjera es el francés».[227] El objetivo de las siguientes páginas es documentar esta afirmación, mostrar dónde resultaba más válida, indicar cómo fue declinando el *patois* y apuntar cuáles fueron los efectos secundarios de dicho declive.

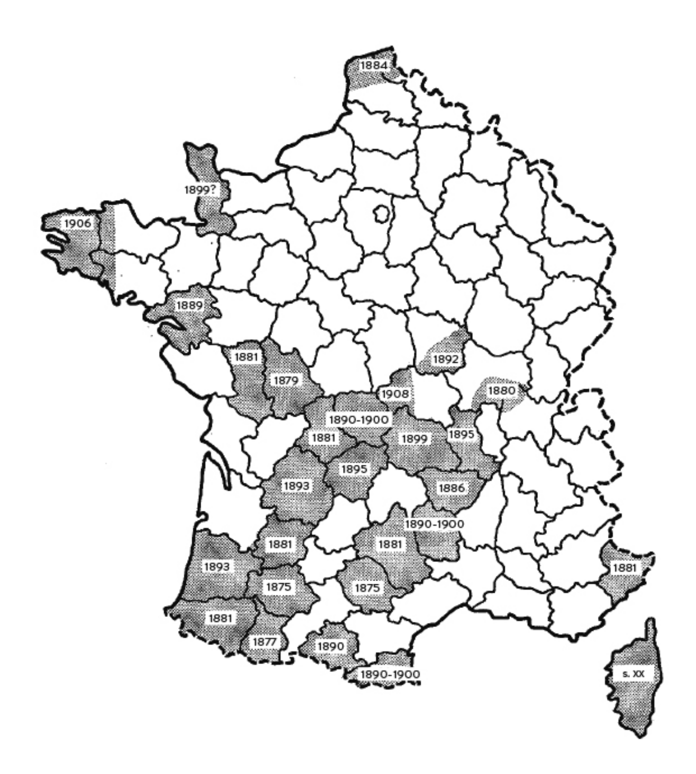
La documentación es difícil de encontrar en el mejor de los casos. Pero, además, muchos documentos son engañosos —por lo general, sin querer—, ya que consignan en francés lo que en realidad ocurrió en otra lengua. Incluso algunos estudiosos locales caen en el mismo error al reproducir en francés canciones o expresiones de su región. Son especialmente problemáticos los informes de los sacerdotes, la policía y los gendarmes, en los que solo alguna leve insinuación da a entender que los diálogos que se reproducen en francés (a menudo pedestre) se produjeron en realidad en una lengua local. El lector tiene que estar atento. «Hablaba en *patois* y yo también», observa un sacerdote lemosín, muy de pasada. En efecto, ¿de qué otro modo podría haberse

comunicado con un aldeano en los primeros años del Segundo Imperio? El nuevo subprefecto destinado a Saint-Flour en 1867 se quejaba de que, aunque podía comunicarse con los alcaldes de los pueblos en francés, no podía entender ni hacerse entender por nadie de su zona (aunque, añadía, «a mi edad no estoy dispuesto a aprender el auvernés»).[228] Los policías reconocen a veces que no entienden lo que oyen. En el Gers a menudo eran incapaces de seguir los sermones eclesiásticos; y en 1875 un superintendente de policía, al informar sobre un registro domiciliario en busca de cerillas de contrabando, señala: «La verdad es que me cuesta mucho entender el habla local». Uno se pregunta qué escribiría en sus informes el superintendente de la policía del Pont-Aven de Flaubert, que necesitaba un traductor para tratar con las personas que tenía a su cargo. De vez en cuando tenemos alguna pista de la existencia de otra lengua cuando un agente de la ley cita algún término local intraducible.[229]

Existen indicios de que muchos de los acusados y de los testigos citados ante los tribunales hablaban *patois*, algunos traduciendo lo que podían, otros haciendo traducir su testimonio a intérpretes jurados. En 1890, la Audiencia del departamento del Ariège juzgó por homicidio a un hombre que se defendió a sí mismo en *patois*. Pero en este ámbito es difícil conseguir información fiable, como también lo es sobre lo que ocurrió en realidad durante la gran crisis del Midi de 1907. Los abundantes testimonios sobre los sucesos de Narbona, Béziers, Perpiñán, Agde y otros centros rebeldes no dicen ni una palabra sobre la lengua que utilizaban los alborotadores y sus líderes; silencio tanto más revelador cuanto que los testigos insisten en subrayar la clase social o la vestimenta de sus interlocutores o asaltantes.[230] No creo que el silencio fuera deliberado; lo más probable es que la información no se considerase pertinente. Pero de todo ello se deduce que las fuentes en las que uno tiene que basarse son bastante limitadas.

Los informes de los oficiales militares que recorren las zonas rurales de Francia desde la Restauración hasta el Segundo Imperio están repletos de referencias al incomprensible lenguaje de la población local. En algunos territorios donde esto ya era previsible (Bretaña, el Lemosín,

el sudoeste, los Pirineos) los militares empleaban o llamaban a intérpretes, como tuvieron que hacer los médicos enviados al Ariège durante la epidemia de cólera de 1854.[231] En el Lozère y el Cantal, comentaba un soldado angustiado, la lengua era ininteligible: «Si ya es difícil hacerse entender, lo es todavía más entender las respuestas». Pero eso era en 1844. En 1858, la Virgen que se le apareció a Bernadette Soubirous no necesitó intérprete; pero sí consideró necesario dirigirse a la niña, al menos en parte, en el dialecto pirenaico de Lourdes, donde ahora están grabadas sus palabras: «*Que soi era immaculada concepción*». A finales del Segundo Imperio, mucha gente del campo entendía el francés aunque no lo hablara. Pero la familiaridad con esta lengua en el campo seguía siendo motivo de comentario. Y luego había casos como el de un viejo auvernés al que habían hecho prisionero de guerra en 1870 y lo habían enviado a Hesse, donde se había casado y se había afincado. Cuando Jacques Duclos lo conoció en 1917, al cabo de medio siglo, el anciano se desenvolvía en el dialecto regional de Hesse, pero seguía sin saber ni francés ni alemán.[232]



MAPA 4. Zonas de arraigo del *patois* documentadas durante la Tercera República. Fuentes: documentos citados en el texto. Nótese que este mapa y los siguientes del mismo tipo no deben considerarse exhaustivos.

La situación no cambió significativamente hasta la Tercera República. En 1874, a un oficial que informaba sobre los alrededores de Azay-le-Rideau (Indre y Loira) le pareció digno de mención que «todo el mundo habla francés», gracias a lo cual había conseguido hacerse entender, aunque la gente utilizara el *patois* de Turena. En 1877, al documentar el recorrido de un convoy por el departamento de los Altos Pirineos, un oficial se quejaba de que, como la mayoría de los habitantes apenas entendían el francés, a menudo había que recurrir a un intérprete para sacarles alguna información. Ese mismo año, en el Périgord, otro oficial señaló que, aunque los habitantes de Périgueux sabían hablar francés, preferían el *patois* y «es casi imposible que el forastero se entienda [con los campesinos] o se haga entender». En 1879, un folclorista todavía podía publicar la parábola del hijo pródigo en 88 *patois* diferentes. Caminando por la Baja Bretaña en 1882,

Maupassant comprobó que la situación lingüística apenas había cambiado en los cuarenta años transcurridos desde la visita de Flaubert a la región. La hospitalidad era la misma, pero la información seguía siendo difícil de conseguir, «pues a menudo, durante una semana entera, al recorrer los pueblos, no se encuentra ni un alma que sepa media palabra de francés».[233] Y en la Exposición de París de 1889, los encargados de una de las atracciones, el pequeño ferrocarril de vía estrecha de Decauville, creyeron que valía la pena imprimir sus carteles de advertencia en bretón y provenzal, además de en francés. Por supuesto, cualquier persona que supiera leer en bretón o provenzal probablemente también sabría leer en francés.

Aquí es donde los maestros y los inspectores escolares, a los que volveremos a encontrar en un capítulo posterior sobre la educación, aportan información útil (o a veces pistas útiles). La imagen que se desprende de sus informes es la de unas zonas cada vez más reducidas, pero todavía significativas, en las que prevalece el *patois*. En el Tarn, el *patois* se seguía oyendo en todas partes hasta la década de 1870. Lo mismo ocurría en todo el Lemosín, uno de los territorios que más se resistió al francés. En el Alto Vienne, incluso los maestros utilizaban el *patois* para sus actividades particulares fuera de la escuela. Allí, señaló un inspector en 1881, el francés no era la lengua habitual de la mayoría de los vecinos, y los que lo empleaban lo hacían con torpeza. El francés siguió siendo algo poco habitual para los habitantes de varias regiones hasta el siglo XX, como podemos ver en un informe policial de 1910 sobre una reunión sindical en el que se señalaba que un líder sindical del Tarn se había dirigido a su público «en mal francés».[234]

En el Lot y Garona y los Bajos Pirineos (1880) los niños solo hablaban en francés durante el horario lectivo. «Resultados mediocres —dice el informe de Pécaut— porque el niño, fuera de la escuela, piensa y habla en *patois*». Encontramos el mismo sonsonete en los informes de inspección de 1881 de los departamentos ya mencionados, así como en los del Aveyron y los Alpes Marítimos, donde incluso en el instituto de Cannes «lo difícil es conseguir que los alumnos que piensan en *patois* hablen en francés». En la

Dordoña «la obstinada indiferencia hacia el francés» tardará probablemente una generación en superarse, a juicio de un inspector escolar. En el Alto Loira (1882) el niño «estudia una lengua que no emplea jamás fuera de la escuela y que le resulta muy difícil de entender».[235] Allí, una guía turística de 1886 advertía a los viajeros de que el *patois* era de uso general. Lo mismo ocurría en el Ariège, donde en 1887 encontramos a un maestro que tenía verdaderos problemas con sus pequeños alumnos, que no sabían hablar otra cosa.[236]

Después de la década de 1880, este tipo de testimonios negativos disminuyen en número, lo que era de esperar en cuanto las leyes escolares de Jules Ferry empezaron a implementarse. Mi tesis es que varios factores, además de las escuelas, actuaban en favor del francés y en contra de las lenguas regionales. Pero eso no es lo importante aquí; sea cual sea la causa, el progreso del francés salta a la vista. Toda escolarización, por elemental que fuese, había proporcionado siempre a sus beneficiarios unos rudimentos de francés, un toque de bilingüismo, aunque fuera mínimo. Bernadette Soubirous había utilizado el *patois* al relatar lo que la Virgen hizo y dijo, pero cuando otra niña tradujo el relato al francés para que lo entendiera sor Damien, Bernadette pudo «corregir a fondo sus errores». Del mismo modo, cuando fue interrogada en francés por el fiscal imperial sobre su visión, le entendió bastante bien, aunque respondiese en *patois*.[237]

A mediados del siglo XIX eran pocas las oportunidades que tenían las simples campesinas como Bernadette de entablar conversaciones incluso tan básicas como estas. En las décadas de 1870 y 1880 surgieron nuevas oportunidades. En las zonas no francófonas, cada vez más personas llegaron a entender la lengua nacional y, a su debido tiempo, a hablarla. En la Baja Auvernia, los últimos ancianos que no entendían el francés murieron hacia 1880. En algunas partes de la Alta Auvernia aguantaron un poco más. En 1899 el maestro de escuela de Vic-le-Comte, a una veintena de kilómetros de Clermont, señalaba que solo unos cuantos adultos del pueblo hablaban francés, aunque empezaban a emplearlo de forma intermitente los jóvenes, que habían adquirido el hábito en las escuelas, «donde el *patois* está estrictamente prohibido».

Así fue como se generalizó el bilingüismo. Los escolares problemáticos de principios de la década de 1880, criados íntegramente en la lengua regional, al llegar la década de 1890 chapurreaban apenas una versión vacilante y descoyuntada de la lengua que les habían enseñado. «Tendrá que llover mucho antes de que los campesinos hablen francés», escribió el padre Gorse en 1895 sobre el departamento del Corrèze, donde él aún predicaba y explicaba las Escrituras en lemosín. «El niño lo utiliza mientras el maestro no le quita ojo; el recluta vuelve a emplearlo en el cuartel; pero en cuanto vuelve al pueblo… *diga li que vingua*!».[238] El inspector escolar de la Dordoña estaba en lo cierto. Tuvo que pasar como mínimo otra generación para que el francés se convirtiera en la lengua materna de franceses como estos. Lo más probable es que este solo fuera el caso de los hijos de los que se habían educado a finales de la década de 1880 y casado en la década de 1890; la generación que llenó las trincheras en 1914-1918.

Este proceso lento y vacilante, y la forma en que sus etapas se superponen entre las diferentes clases y generaciones (por no hablar de las regiones), explica por qué los viajeros siguieron sin poder comunicarse en francés hasta el final del siglo XIX. «Los habitantes de las Causses, la Baja Bretaña y el Morvan —comentaba un viajero inglés en 1892— hoy en día, niegan con la cabeza si se les pregunta algo en francés». Jean Ajalbert describió una situación más típica de la época: un hombre del Cantal que entendía las preguntas formuladas en francés pero no podía responder en la misma lengua y tenía que recurrir al *patois*. Esa fue la experiencia de Edward Harrison Barker en las Landas por aquella época, donde muchos (sobre todo las mujeres) entendían poco o nada el idioma nacional y solo chapurreaban de él algunas palabras. También en el Rosellón, el catalán seguía siendo la lengua de uso diario, pero allí la mayoría de los habitantes entendía el francés. Barker escribe sobre otra ocasión, en 1893, en la que preguntó el camino a un pastorcillo de la Dordoña, que no le entendió. Pero añade que esto era algo raro, sobre todo entre los jóvenes: «En el Alto Quercy, donde el *patois* es la lengua de todos, incluso en las ciudades, pronto se aprende que hay que preguntar a los jóvenes la información que se necesite».

[239] La escuela y el servicio militar hacían su trabajo. Solo las mujeres y los ancianos escapaban a su influencia. De ahí que en 1903 un escritor de libros de viajes que se encontraba en un pueblo de las montañas de Ambazac, no lejos de Limoges, no lograra entender ni que le entendieran las mujeres, que solo hablaban *patois*. No consiguió hallar el camino hasta que por fin se cruzó con hombres que «hablaban un francés puro».(29)

En la década anterior a 1914 estos espacios en blanco lingüísticos debieron de ser realmente excepcionales. Como indica un estudio de 1911 sobre la lengua de las zonas rurales de la Saboya, los campesinos se empeñaban en hablar a sus hijos en francés, algo a lo que se habían negado apenas unos años antes, para que el niño tuviera menos problemas en la escuela a la hora de aprender la nueva lengua. Es notable la brecha generacional: el campesino anciano interpelado por el hombre de la ciudad (un *monsieur*) respondía en *patois*; el joven, en francés. El campesino anciano hablaba en *patois* al cura y al maestro; el joven les hablaba en francés. En los talleres y fábricas apenas se oía el *patois*; dado que muchos de los trabajadores eran «forasteros» —inmigrantes de Bresse y de otras provincias— había que utilizar el francés como lengua franca. El aumento de la movilidad y los intercambios sociales desempeñaron un papel importante en la difusión de la lengua nacional, al igual que en la difusión de la moneda y las medidas nacionales. La industrialización también contribuyó a acelerar el proceso. En los Vosgos, por ejemplo, la implantación de la industria algodonera en la década de 1870 y su expansión a partir de la de 1880 prácticamente barrieron el dialecto local cuando la gente del campo se trasladó a pequeños centros industriales donde se hablaba francés o algún dialecto desconocido; también trabajaban junto a inmigrantes alsacianos, cuya lengua era asimismo distinta. Como señaló un maestro: «La mezcla de *patois* favorece la lengua común».[240]

La guerra de 1914 supuso la culminación del proceso, aunque no su fin. Con el gran número de refugiados y desplazados y reclutas de todas las regiones que luchaban juntos, millones de personas se vieron obligadas a utilizar el francés a diario en lugar de hacerlo de vez en cuando.

Jacques Duclos, movilizado en Pau en 1915, conoció a un soldado vasco que no sabía una palabra de francés, «pero los acontecimientos le obligarían a aprenderlo». Al principio, los hombres se agrupaban en unidades locales y así podían recurrir a su *patois* familiar. Pero a medida que la guerra avanzaba, se creaban nuevas unidades con los supervivientes de las diezmadas y se reforzaban las antiguas con reclutas de todos los rincones del país. Los hombres no tenían más remedio que comunicarse en francés. Y así lo hacían. Muchos seguían hablándolo en casa durante los permisos o después de la desmovilización. Fue un paso de gigante. En el Isère, cuenta Pierre Barral, el antiguo *patois* fue completamente abandonado por los jóvenes después de 1918. En los Vosgos se volvió cada vez más raro, más bien despreciado.(30) La situación en 1920 era justamente la inversa de lo que había sido en 1880: los bilingües se sentían más incómodos con el *patois* que con el francés; la mayoría y, sobre todo, los jóvenes estaban del lado de la lengua nacional.[241]

En este relato siempre aparecen los mismos departamentos y regiones, pero algunas informaciones dispersas apuntan a que el *patois* se hablaba en muchas otras zonas. En el Mâconnais, por ejemplo, el *patois* fue de uso general hasta 1880 aproximadamente, y no desapareció hasta después de la Primera Guerra Mundial. Lo mismo parece ocurrir en los Vosgos, el Jura, el Delfinado y el Franco Condado. En la Marche y el Berry, en los pueblos se siguieron utilizando el *berrichon* o el *marchois* al menos hasta el cambio de siglo. Incluso en Normandía, como mínimo una parte de los campesinos no hablaba en francés antes de 1899, ya que se dice que en la Mancha los maestros de escuela entendían el «*patois* rústico» de sus alumnos.[242] Me inclino a atribuir la falta de referencias a dificultades lingüísticas en estas otras zonas, todas de la *langue d'Oïl*, a dos factores. En primer lugar, estas regiones adoptaron más rápidamente el francés y opusieron menos resistencia a lo que se enseñaba en la escuela que otras partes del país, por lo que los maestros tenían pocos motivos de queja al respecto. En segundo lugar, aunque los niños de estas regiones también hablaban sus

diferentes *patois* en casa y en la calle, la estructura y la pronunciación de las lenguas de *oïl* eran compatibles en líneas generales con el francés, por lo que les resultaba menos difícil aprender el habla parisina.

Tres zonas de Francia merecen una mención especial porque hablaban (o poco a poco dejaron de hablar) lenguas totalmente diferentes del francés y fueron las que más resistieron. La más extensa, aunque en ningún caso la más resistente, era el territorio occitano, que iba desde la Gascuña hasta Provenza. «Si alguien que viaje por la campiña francesa quiere entender lo que se dice a su alrededor —escribió uno de esos viajeros en 1852— tiene que detenerse [en el Borbonesado] en su avance hacia el sur. Más allá, solo oirá ruidos sin gracia ni sentido».[243] A esas alturas —1852, como ya se ha dicho— los ruidos sin gracia no se debían tanto a la persistencia del occitano, cuyo uso hacía tiempo que había empezado a decaer, como a los esfuerzos de los meridionales por adaptarse al francés.

A medida que la lengua y la cultura francesas se extendían por las ciudades del sur y a lo largo de las carreteras a principios del siglo XIX, la lengua desarrolló formas regionales: mezclas de términos locales camuflados como franceses y de palabras francesas adaptadas al uso y a la pronunciación locales. Los viajeros de fuera se quejaban de que no lograban entender este *baragouin*. Los polemistas locales arremetían contra los pseudofranceses renegados que lo hablaban. Los gramáticos y lexicógrafos amonestaban y aconsejaban a sus usuarios. Sin embargo, a partir de finales de la década de 1820, en el territorio lingüístico occitano ya no convivían dos lenguas, sino tres: el idioma local —que era el provenzal, el gascón o alguna otra lengua—, el francés que se enseñaba en las escuelas y la confusa amalgama de ambos que los estudiosos denominan *français régional*. En la sucinta definición de Auguste Brun, una lengua es un dialecto que ha ido a más, un *patois* es un dialecto venido a menos. En la década de 1850, el provenzal era un *patois*: había dejado de escribirse; se había fragmentado en dialectos regionales; las clases altas ya no lo utilizaban, salvo para tratar con la gente de a pie.[244]

En 1854, un grupo de jóvenes poetas e intelectuales

preocupados por la preservación de la lengua y la literatura de oc fundaron el Félibrige, y al año siguiente comenzaron a publicar un almanaque anual, el *Armana provençau*, con una tirada inicial de quinientos ejemplares.[245] Para revitalizar su lengua materna, los felibres pretendían crear una literatura. Pero la literatura necesita un público lector, y este era difícil de encontrar. La gente del campo, cuando aprendía a leer, lo hacía en francés, por lo que la lectura del *patois* les resultaba difícil, sobre todo porque la ortografía francesa no está pensada para expresar los sonidos del occitano. Además, a las personas que utilizaban dialectos muy locales y en constante evolución les resultaba difícil entender una lengua literaria a menudo arcaica e incomprensible, como debía serlo el latín ciceroniano de Petrarca para sus contemporáneos del siglo XIV. En Toulon, en 1873, según François Beslay, «los hombres del pueblo apenas entienden los poemas de Roumanille», el felibre de Aviñón.[246] Beslay no es un testigo objetivo, pero su observación se ve corroborada hasta cierto punto por las experiencias que relatan los propios felibres, que se dirigían en provenzal literario a los campesinos y estos los miraban como si no les entendieran.

De hecho, el Félibrige parece haber sido una reacción política iniciada en un plano muy alejado de la gente corriente y de sus preocupaciones. Sus ideales populistas se expusieron al principio en francés porque dicha lengua representaba el liberalismo y la emancipación y porque ya en la década de 1840 la moda y la escuela habían hecho de este idioma el vehículo predilecto para la expresión poética y política. En 1848, el poeta Frédéric Mistral, de dieciocho años, había compuesto una oda a la libertad en francés. Pero después de 1848 y, aún más, después del 2 de diciembre de 1851, Mistral recurrió a su provenzal materno para expresar los sentimientos que antes le había parecido mejor plasmar en francés. Sin embargo, las circunstancias que le habían llevado a usar en primer lugar el francés no cambiaban; y el Félibrige acabó nadando entre dos aguas. En 1859, cuando apareció la obra maestra de Mistral, *Mirèio*, las clases altas alfabetizadas del sur se habían afrancesado. Su reacción se refleja en las palabras de monsieur de Pontmartin: «¡Qué lástima que esta obra maestra esté escrita en la lengua de nuestros criados!»,

algo en lo que, por desgracia, los criados coincidían:(31) al ver que los ricos, los nobles, los intelectuales, la gente de la ciudad, los empresarios y los funcionarios abandonaban el provenzal como lengua hablada, el hombre común aceptaba su desprecio por él aunque no imitara su práctica. Hablaba *patois* en casa; pero más allá de los límites del pueblo, el *patois* era despreciado e inútil, un anacronismo irrelevante, útil quizá para pasatiempos intelectuales, pero inútil para los hijos de los campesinos.

El provenzal, el gascón y multitud de dialectos locales siguieron hablándose, por supuesto, como todavía se hablaba en el pueblo de Roussillon en tiempos de Laurence Wylie. A finales de siglo, los vendedores ambulantes, desde Bayona y Périgueux hasta Marsella y los Alpes, seguían vendiendo sus productos en las lenguas regionales. Pero los regionalistas no pudieron revivir o recrear un habla popular común porque no podían remediar las causas de su declive.[247] Y el mismo proceso estaba en marcha en otras regiones.

En su excelente *History of the Flemish Movement*, injustamente olvidada hoy en día, Shepherd Clough señala que el flamenco «era hegemónico en las zonas rurales del Flandes francés», al norte y nordeste de Hazebrouck. Aunque en 1930, cuando se publicó el libro de Clough, esta hegemonía era dudosa, el flamenco no fue destronado fácilmente. La Revolución francesa, recelosa de los dialectos, no parece que lo atacara. Y la supervivencia del latín en la redacción de los actos administrativos, que se ejecutaban en francés en otros lugares, cerró una vía por la que el francés había penetrado en otras regiones.[248] Fue sobre todo en el siglo XIX cuando el atractivo del francés afectó a las actividades culturales y literarias sin las que una lengua no puede sobrevivir, salvo como *patois*. Las antiguas sociedades literarias y poéticas (*chambres*) entraron en decadencia y los cantautores tradicionales (*dichter*) desaparecieron. La *chambre* de Eecke celebró certámenes poéticos (*landjuweelen*) en 1835, 1861 y 1874. Pero en 1861, aunque el tema del certamen estaba en flamenco, todas las poesías presentadas llevaban el título en francés, y solo cuatro de las dieciséis canciones presentadas tenían el título en flamenco.[249] Un contemporáneo belga de Mistral, el sacerdote poeta Guido

Geselle, hizo un último esfuerzo para competir con la influencia francesa, pero fue el último destello de una cultura en extinción.

Privado de una base intelectual y literaria, el flamenco en Francia estaba sentenciado. Sin embargo, no tuvo una muerte fácil. El abuelo de André Malraux, un armador de Dunkerque que murió en 1909, no hablaba francés sino flamenco. El abate Lemire, nacido cerca de Hazebrouck pero en el lado francés de la frontera lingüística, tuvo que aprender el flamenco después de 1876 para poder cumplir con sus obligaciones pastorales. A mediados y finales de la década de 1880, la enseñanza primaria seguía viéndose obstaculizada por el dominio general de esa lengua. Baudrillart, que visitó y observó la región con su habitual minuciosidad, se sintió angustiado al tener que hablar una lengua que apenas entendía con personas que le respondían en un *patois* que no comprendía en absoluto: «Es doloroso sentirse extranjero en el propio país».[250]

La Tercera República, recelosa del regionalismo en general, lo despreciaba aún más en esta periferia tan problemática. A partir de 1877, esta actitud se vio reforzada por el rígido anticlericalismo del Gobierno. Como la mayoría de las minorías lingüísticas, los franceses de lengua flamenca contaban con el apoyo del clero católico. Los sermones y el catecismo en flamenco planteaban problemas políticos. Un decreto ministerial de 1890 prohibió la enseñanza religiosa en dicha lengua, pero aunque el prefecto suspendió a los alcaldes que no aplicaron el decreto, la campaña resultó ineficaz y en 1896 hubo que pedir al arzobispo de Cambrai que interviniera, a lo que este se negó, y las fricciones no disminuyeron hasta 1905. Después, con la separación de la Iglesia y el Estado, el rastro documental del conflicto se hace más difícil de seguir, aunque las prácticas a las que el Estado se oponía continuaron. Mientras tanto, sin embargo, los efectos de las enseñanzas en las escuelas empezaban a notarse, al igual que las atracciones culturalmente destructivas de los centros industriales cercanos. Aparece así, entre el cambio de siglo y la Primera Guerra Mundial, una generación de niños que no dominaban a fondo su lengua materna —que ya no se enseñaba de forma reglada— y que

tenían un conocimiento aún peor del francés.[251] Los dolores de crecimiento de la modernidad.

Por último, pero no menos importante, estaba la Baja Bretaña. «El pueblo bretón —escribió un agrónomo en 1863— constituye, en el seno de la nación […], un pueblo aparte». Los franceses que visitaban la región lo notaban muchísimo. Lo que uno de ellos llamaba «la muralla china de la lengua bretona» hacía que la comunicación fuera imposible, y lo extraño, más extraño aún. Varias veces, en 1846, el joven Flaubert y su compañero de viaje, Maxime du Camp, se encontraron perdidos y no pudieron conseguir ayuda. Así, entre Audierne y Plogoff: «Nos perdemos. Pueblo desierto; perros que ladran; nadie habla francés».[252]

Sin embargo, el francés se fue adentrando por la península bretona, avanzando a paso lento pero seguro por las carreteras, y luego por las líneas férreas, desde Rennes y Nantes hasta Brest. Se abría paso de dentro hacia fuera en círculos concéntricos desde los puertos e instalaciones navales como Brest, desde los centros administrativos como Vannes, y en general hacia el interior a partir de la costa. En vísperas de la Revolución, el bretón y el galó se hablaban en las siete diócesis de Bretaña, excepto en dos.(32) En tiempos de Ferry, solo se hablaban en dos, mientras que, en el resto, la situación se había invertido. Las ensenadas o calas del francés se habían convertido en una marea que avanzaba erosionando los escollos aún resistentes. Pero en la punta de la península más de un millón de personas se aferraban a la lengua bretona. En el Finisterre, en 1881, cuatro de cada cinco mujeres y uno de cada dos reclutas no hablaban ni entendían la lengua nacional; además, allí, como en gran parte del Morbihan y las Costas de Armor, los sacerdotes seguían predicando en bretón. Y aunque la *Revue pédagogique* publicaba boletines alentadores, tuvo que reconocer en 1894 que a los maestros con plaza asignada en Bretaña que no hablaban bretón tenían que darles diccionarios.[253]

Es difícil determinar el progreso real del francés en su avance por la campiña bretona. Las campesinas llegaban a la ciudad sin saber nada de francés, para trabajar como criadas. Tardaban un poco en aprender lo suficiente para comunicarse con su ama y hablar «lo suficiente para las necesidades de

[su] servicio». Pronto podían ir solas al mercado y tratar con el panadero, el carnicero y el tendero, como las criadas españolas y portuguesas aprenderían a hacer en París un siglo más tarde. Los jóvenes campesinos, principalmente los hijos de los agricultores más ricos, asistían a la escuela en la ciudad durante uno o dos años y aprendían suficiente francés para utilizarlo más tarde en el mercado.[254]

La mayoría de los jóvenes reclutas, se decía, al cabo de dos meses «adquirían un número de palabras suficiente para entender y hacerse entender».(33) Sin embargo, al volver al pueblo, los que usaban el francés (significativamente, «los jóvenes») eran objeto de burlas despiadadas para que volvieran a su lengua de origen —incluso en la Alta Bretaña— y los niños sabían que el francés, «bueno para cuando se está en la escuela», era mejor dejarlo fuera, donde «*on reprêche comme tout le monde*».[255]

Así, aunque se enseñara el francés, no se hablaba. En 1906, un par de viajeros ingleses tuvieron numerosas dificultades para hacerse entender en la Baja Bretaña: los jóvenes demostraban tener «algunos rudimentos de francés» o «un francés que [no era] fácil de entender». ¿Se trataba, como apunta un comentarista, de la «tozudez de los cornualleses, que aunque conocían la lengua del resto de Francia, consideraban una cuestión de honor» hablar solo la suya? ¿O es que de veras chapurreaban tan mal el francés? Unos meses de escolarización en invierno no podían competir con un mundo en el que solo se oía el bretón, así que incluso «si en algún momento supo traducir algunas palabras del francés, las ha olvidado rápidamente». Lo que quedaba del vocabulario francés se limitaba a menudo a «*Donne-moi un p'tit sou, M'sieu!*».[256]

También en este caso hay que analizar con prevención las estadísticas, sobre todo cuando uno se encuentra con algo como lo siguiente. Para inscribirse en el registro como marinero, había que saber leer y escribir. Esta es la forma en que se administraba el examen para ser marinero oficial en Audierne a principios del siglo XX. «Les enseñamos una página de un libro, que deletrean sin entender: saben leer. Les dictamos una frase, no la saben escribir; les enseñamos el libro y copian a duras penas una o dos líneas: saben escribir».

Su francés era como el latín del maestro de coro del pueblo: un sonsonete sin sentido. Incluso en 1916, un soldado de Mellionnec (Costas de Armor), François Laurent, fue ejecutado por espionaje porque no consiguió hacerse entender en francés.[257]

Pero ese excelente cronista del progreso imperial francés que es Baudrillart constató que la muralla china empezaba a desmoronarse en 1885. Los que no sabían hablar francés, dice, se sentían avergonzados. O quizá todavía no. Y lo que es más importante, observó que el bretón literario se estaba convirtiendo en cosa de eruditos.[258] El abismo entre la lengua literaria y el habla cotidiana, en el que había naufragado el renacimiento cultural del sur, se estaba abriendo también en Bretaña.

Basta con leer las quejas desesperadas de los tradicionalistas locales contra la adopción de la lengua, la indumentaria y los modales franceses,[259] y con hojear los periódicos bretones, especialmente los católicos de 1894 y 1895, para darse cuenta de que cada vez más padres e hijos se comprometían con la integración, con el afrancesamiento, que representaba la movilidad, el ascenso, la promoción económica y social y la huida de las limitaciones del hogar. Uno puede comprender los temores de lo que suponía este compromiso, pero también las necesidades y anhelos que reflejaba. En cualquier caso, no es la comprensión, sino el esclarecimiento, lo que corresponde a los estudiosos. Así que pasemos a la pregunta siguiente: ¿qué hizo retroceder al *patois*?

Ya hemos aceptado que las escuelas y los profesores desempeñaron un papel crucial. A nadie se le ocurre negarlo. Como bien dijo Auguste Brun, el tintero y la pluma trabajaban para el francés.[260] Podría haber añadido que trabajaban solo en francés. La aritmética, por ejemplo, se enseñaba en francés. Así, incluso los que solían hablar en otra lengua sabían sumar solo en francés, la lengua en la que habían adquirido esta habilidad. Y si el catecismo era a menudo un baluarte del dialecto local, el protestantismo, que fue un movimiento activo en el campo durante los dos primeros tercios del siglo XIX, y cuya propaganda he encontrado desde el Yonne hasta los Pirineos, fue una

poderosa herramienta de afrancesamiento, que difundía la lengua de Calvino junto con su herejía. En su momento, examinaremos otras dos influencias significativas: el servicio militar y la letra impresa. Mientras tanto, podemos señalar lo que el veterano lingüista Albert Dauzat dijo sobre su propio pueblo de Auvernia, Vinzelles, cerca del Dore: que el francés llegó después de la Revolución francesa y se extendió durante el Segundo Imperio «gracias a los periódicos y los cuarteles más que a las escuelas».[261]

El francés podía introducirse, y así lo hacía, a través de estos canales cuando la lengua local era relativamente próxima. Los maestros sabían la diferencia que esto marcaba. En lugares como el Doubs (1864), donde el idioma local se utilizaba en todas partes pero el francés coexistía con él, la extirpación de la lengua rival se consideraba menos necesaria «que en ciertos departamentos donde el viajero que solo habla francés no puede hacerse entender en muchos pueblos».[262]

Incluso en el salvaje Morvan, cuyos habitantes, en el siglo XVIII, eran como «seres de otro continente», que hablaban una jerga que en los últimos años del Imperio seguía siendo ininteligible aun para sus vecinos, se aceptó el francés antes que en las tierras del sudoeste. En la década de 1860, el idioma local se había replegado a las zonas más recónditas de los bosques situados al este de Château-Chinon: Planchez, Arleuf, Villapourçon. En el Morvan, al igual que en las zonas más abiertas, el habla del campo no esperó a que las escuelas se rindieran al francés: el *patois* de Borgoña, de la Champaña, del Poitou, de Beauce y de la Perche ya se estaba desvaneciendo entre 1860 y 1870. En efecto, el éxito o el fracaso de las escuelas no era más que el reflejo de su entorno lingüístico, predispuesto al francés o ajeno a él, como resulta evidente en la frontera lingüística entre el Oc y la Perche, donde la Marche (en la parte septentrional de los departamentos de la Creuse y el Alto Vienne) se mostró más abierta al francés que el Lemosín propiamente dicho, que se encontraba a solo unos kilómetros de distancia. Incluso en regiones pobres como la Perche, la proporción de reclutas alfabetizados era mucho mayor que en zonas comparables de, por ejemplo, el sudoeste. Por muy atrasadas que estuvieran, las regiones de la lengua de *oil* no planteaban ningún

obstáculo especial al avance de la cultura oficial. Así, el francés se hablaba «razonablemente bien» en la zona de Moulins en 1908, mientras que el lemosín se mantenía en el valle del Cher, al oeste.[263]

Pero, sobre todo, lo que jugó primero a favor y luego en contra del *patois* fue el modo de vida de muchas zonas rurales. Fue en 1889 cuando Ernest Renan insistió en que ninguna obra científica, filosófica o de economía política podía escribirse en *patois*. Un maestro de aldea del Lozère se hace eco de esta afirmación en esa misma época: por supuesto que todo el mundo se comunicaba en *patois*, apunta, pero cuando un campesino quería hablar de política o de actualidad era probable que tratara de impresionar a sus oyentes recurriendo al (terrible) francés. La política (a diferencia de los asuntos de la aldea) se hacía en francés, y veremos que la política nacional, que entró en el campo no integrado justo en esta época, acompañaba a la lengua nacional. Las gestiones oficiales también se hacían en francés. El flamenco y el corso habían empezado a ceder después de que la legislación que ordenaba la vida cotidiana de la gente se tradujera al idioma nacional durante el Segundo Imperio. Y Wylie ha mostrado cómo, en el pueblo de Roussillon, una disputa sobre una partida de bolos hizo que los hombres pasaran del provenzal al francés: otro resultado de la legislación, que en este caso exigía a las asociaciones que presentaran para uso oficial una copia de sus estatutos, naturalmente en la lengua nacional. Las normas, los reglamentos y, en consecuencia, los litigios, pertenecían exclusivamente al ámbito del francés.[264]

Lo mismo valía para el trato con los funcionarios. No siempre había sido así antes de 1870. En efecto, ya en 1867, el nuevo subprefecto de Saint-Flour se quejaba a su superior, el prefecto del Cantal, de que todos los funcionarios de su jurisdicción eran hombres del lugar, lo que significaba, entre otras cosas, que los aldeanos y campesinos de la zona, «siempre con la seguridad de que les van a entender en su imposible jerigonza», hacían sus gestiones en *patois*, y no se esforzaban por aprender o retener el francés, «con lo que enseguida pierden lo que les han enseñado en la escuela».[265] Este trato cordial y sencillo entre el ciudadano y los

funcionarios terminó después de que la Tercera República convirtiera el *certificat d'école* en requisito previo incluso para los puestos de trabajo subalternos de la Administración pública. El funcionario subalterno se convirtió en un hombre que había aprendido francés, a menudo con gran esfuerzo, rodeado de gente que no lo había aprendido. La sensación consiguiente de superioridad de estos pequeños burócratas y sus efectos en las relaciones entre los funcionarios y el público se notan aún hoy en día.

Uno de los mayores enemigos del *patois* fue simplemente su propio localismo. Los factores que actuaban en contra del francés en el antiguo mundo autárquico, autosuficiente en muchos más ámbitos que el de la mera subsistencia, se volvieron en contra de los idiomas locales cuando ese mundo cambió. El bretón era inútil más allá de una zona que antes parecía extensa, pero que se volvía cada vez más limitada desde la perspectiva del mundo moderno. Tampoco el bretón era una lengua unificada, ni el lemosín, ni la llamada *langue d'Oc*. El dialecto bretón de Vanne era incomprensible para la mayoría de los demás bretones; a los hombres de Léon les costaba entender a los de Guingamp. El antiguo mundo dialectal estaba extremadamente fragmentado. El dialecto podía cambiar de un valle a otro, de las tierras altas a las bajas, de una orilla del río a la otra, cuando las barreras físicas dificultaban las comunicaciones.(34) En 1816, un hombre asaltado por unos ladrones cerca de Avallon, en el Yonne, pudo decir que eran originarios de una zona concreta del Nièvre por su forma de hablar y de vestir. En 1844, un oficial observó en el departamento del Lot que «a los nativos les resultaba muy difícil hacerse entender fuera de su propio pueblo». Uno de los argumentos en un famoso juicio por suplantación de identidad de la década de 1850 fue que la acusada, que procedía de Saint-Marcellin, en el Isère, no podía conocer el *patois* de Corps que se decía que utilizaba porque, aunque Corps también estaba en el Isère, su *patois* era diferente al de ella. Y cuando, a finales de siglo, los carniceros del sur de la Creuse iban al norte a las ferias de las comarcas del departamento próximas al Berry, a nadie le resultaba fácil entender su forma de hablar. «*O y at pas d'besoin de feire trotter in chrétien* —decían en las Charentes— *pour queneutre*

de là voure i sort». Si la sabiduría de Saintonge decía que no era necesario hacer trotar a un hombre (como a un caballo en una feria) para saber de dónde procedía, era porque su forma de hablar ya lo indicaba.[266]

Con el paso del tiempo, y sobre todo a medida que aumentaba el número de personas que se desplazaban, las ventajas de saber francés eran cada vez más evidentes. El reconocimiento de este hecho incidió en la decadencia de los dialectos locales. Como hemos señalado, el desarrollo industrial contribuyó a la unificación lingüística de la mano de obra políglota que había emigrado a las ciudades. Los cambios en los mercados fueron más lentos, pero tuvieron un efecto parecido en el campo. «Le français rapporte, le patois ne rapporte rien», fue la respuesta de Arnold van Gennep a un lingüista de la Saboya que deploraba la tendencia. Incluso los niños —puede que sobre todo ellos— acabaron por despreciar el *patois*. Cuando, en vísperas de la Primera Guerra Mundial, las escuelas se volvieron algo más amigables con los dialectos locales, fue la gente del campo quien los rechazó.[267]

Saber francés se había convertido en una cuestión de orgullo para ellos, al igual que antes lo era el propio dialecto. Para las personas que vivían en comunidades coherentes con su propio estilo de vida, el término *patois* conservó su sentido originario de lengua que no se entendía. No eran ellos los que hablaban *patois*; eran los otros, los forasteros. Y la lengua que hablaban los forasteros era un elemento más de su naturaleza extraña y ridícula, algo que era más fácil que fuera objeto de burla que de imitación, y mucho menos de admiración. Las farsas de los campesinos vascos, como hemos visto, utilizaban a menudo una jerga forastera para el bando de los negros, siempre con intención satírica: el latín o el francés para los hombres de leyes, el bearnés y el español para los barberos, los caldereros, los engreídos o los gigantes a los que hubiera que vencer.[268] Y más tarde, cuando se empezó a reconocer el prestigio del francés, la mayoría de las comunidades campesinas seguían considerando que su uso era inadecuado en su seno y desanimaban activamente —sobre todo, mediante el ridículo— a quienes intentaban utilizarlo (torpemente, por lo general) cuando no lo exigía una función o una situación concreta.

El francés era un «langage de parure et de cérémonie»; y la gente del campo conocía muy bien la diferencia entre la lengua elevada y la de uso cotidiano. Como explicó a mediados del siglo pasado un cestero a un folclorista al que le contaba sus cuentos: «*Il y a bien des mots en grandeur, il y a bien des mots en mayonnais aussi*».[269] Se utilizaban formalismos propios del francés, considerado más culto, como signo de deferencia.(35) Así, el campesino gascón que se dirigía a un burgués no utilizaba los vocablos de uso cotidiano *pay* y *may* para referirse a los padres del burgués, sino *boste péro* y *bosto méro*. El francés también servía para subrayar la calidad de algo. En gascón, un sombrero es un *capet*; pero para el sombrero de copa de un caballero o el bonete de una dama se prefería *chapeau*. En el Bajo Armagnac, los pastores llamaban *arragne* a las fresas silvestres que recogían donde querían; pero en Auch y en la parte alta de Armagnac, donde no había fresas silvestres, sino que se cultivaban como una exquisitez reservada a la mesa de los ricos, las llamaban *frésos*.[270] La novela de Aimé Giron *La Béate* (1884), sobre la vida en el Velay, comienza con la visita de una pareja de campesinos a un convento. El hombre se dirige a la madre superiora en francés, en señal de respeto. Su mujer lo haría si pudiera, pero no sabe el idioma. La superiora, «una mujer muy distinguida», habla, por supuesto, en francés. En el país del Loira, donde el *patois* todavía se utilizaba coloquialmente hasta la Segunda Guerra Mundial, la etiqueta exigía el uso de la lengua nacional. En los bailes, por ejemplo, los muchachos invitaban a las chicas a bailar en francés, un idioma que conservaban en sus primeras conversaciones formales.[271]

También el púlpito, tan a menudo representado como una fortaleza del *patois*, solía ser el escenario principal de representaciones en la lengua venerada, como era de esperar. No hay nada que le guste tanto al pueblo llano —comentaba un sacerdote de finales de siglo— como que se le dirijan en una lengua que no es la suya, pero que entiende. Por otra parte, la comprensión no siempre era necesaria. Ya en la década de 1820, los habitantes de Morière, cerca de Aviñón, que no hablaban francés, se molestaron cuando el sacerdote optó por pronunciar en *patois* la homilía de una primera

comunión. «Nos pareció vulgar, trivial, grotesco, indigno de una solemnidad tan grande», recordaba Agricol Perdiguier muchos años después.[272]

El idioma que se utilizaba en la iglesia era un problema espinoso para el clero, aunque quizá no más que el problema de las autoridades con los curas recalcitrantes. Es cierto que la orientación política, además de la simpatía, quizá tuviera su importancia en algunos casos, pero mi impresión particular es que, en general, la resistencia del sacerdote a las peticiones de que empleara la lengua nacional era un eco de la resistencia local, no su banderín de enganche. Al fin y al cabo, los sacerdotes se formaban en francés. Ellos también creían que este idioma era superior a las lenguas degradadas de sus feligreses. Muchos debían de preferirlo. Más allá de las meras hipótesis, se encuentran casos —en el Ardèche, el Allier, el Lemosín— en los que el sacerdote simplemente afirma que se ve obligado a predicar en *patois* para que sus feligreses le entiendan. A algunos sacerdotes les costaba dominar la lengua local, pero no tenían más remedio que emplearla. Los oblatos enviados a las misiones de predicación parecen haber tropezado con el mismo problema. Incluso el Ministerio de Cultos reconocía que había zonas de Francia en las que los sacerdotes podían verse obligados a utilizar el dialecto local. Recordemos que el padre Lemire tuvo que aprender flamenco para hacer su trabajo. Quizá hubiera preferido ahorrarse la molestia. En cualquier caso, donde había público para el francés, se le atendía: se le daba a la gente la posibilidad de elegir las misas con el sermón en francés o en *patois*, a su conveniencia.[273]

Dicha práctica se redujo drásticamente a finales de siglo, en parte por la presión del Gobierno, pero sobre todo porque ese periodo fue testigo del triunfo del francés. En 1901, *La Semaine religieuse* de Auch lamentaba la desaparición del catecismo en lengua gascona y de las homilías y los sermones en gascón, que habían superado ampliamente a los de lengua francesa durante todo el siglo XIX. A partir de entonces, los sermones en francés, «que solían marcar ocasiones especialmente solemnes», se convirtieron en algo cada vez más habitual en esa región.[274] En Bretaña, en cambio, muchos sacerdotes se negaron a respetar la prohibición

gubernamental de 1902 sobre los sermones y el catecismo en bretón; solo en el Finisterre, 51 sacerdotes fueron suspendidos de sueldo.(36) Únicamente cuando —y donde— el francés había avanzado lo suficiente, el clero lo empleaba. La Iglesia reflejaba la situación regional, no la creaba.[275]

En cuanto el *patois* era objeto del menosprecio general, su destino estaba sellado. A partir de la década de 1890, el *patois* se vio cada vez más rechazado por los jóvenes y, sobre todo, por las chicas y las mujeres, que se convertirían en transmisoras fervientes de una lengua que se consideraba símbolo de refinamiento y de emancipación. El mismo desdén por el *patois* creció entre los que habían mejorado de posición social o deseaban hacerlo. Un perspicaz oficial de la Restauración había predicho: «Le discrédit du patois est l'effet naturel du progrès du luxe et de la civilisation des capitales […], qui s'étendent peu à peu jusqu'à leurs extrémités».[276] Ese poco a poco fue más lento de lo que algunos esperaban. En Lantenne (Doubs), un pueblo agrícola situado a 21 km de Besançon, se dice que en 1896, 177 de 195 hombres y 163 de 197 mujeres seguían hablando en *patois*; durante la guerra de 1914, todos los muchachos de Lantenne que estaban en el frente hablaban exclusivamente en *patois*. Aun así, un siglo después del comentario del oficial que acabamos de citar, Auguste Brun constataba: «Si te vistes como en la ciudad, hablarás como en la ciudad. A nueva forma de vivir, nueva forma de hablar».[277]

¿Qué significó todo esto, qué supuso, para las personas implicadas?

Las lenguas locales no habían permanecido inalteradas hasta el siglo XIX. Habían evolucionado por influencia de la moda o de la necesidad, o de ambas, por muy aisladas que estuvieran las regiones donde se hablaban. Cuando, después de los siglos XIV y XV las clases dirigentes locales dejaron de tratar la lengua de oc como lengua literaria, cuando las ciudades, perdidas para el occitano, pero aún no ganadas para Francia, dejaron de actuar como centros unificadores del habla rural, el particularismo se impuso. Cuanto más autosuficiente es una región, más probable es que desarrolle

su propio dialecto. La riqueza relativa podía actuar de esta manera tan fácilmente como la pobreza y el aislamiento. La rica Limagne, donde cada pueblo era prácticamente autosuficiente, conservó su propia lengua y sus costumbres durante más tiempo que algunas zonas montañosas pobres, cuyos habitantes solían desplazarse de un lugar a otro, y portaban la cultura del mundo exterior.[278] En 1848, muchas antiguas lenguas se habían desprendido de todas las disciplinas que mantienen una lengua, para convertirse en lo que los revolucionarios llamaban «jergas»: sin fijar por la escritura, ignoradas por la literatura, sin estructura formal ni gramática. Fue entonces cuando llamaron la atención de intelectuales, poetas y lingüistas, que intentaron regularlas y revivirlas. Pero para entonces ya era demasiado tarde: la coyuntura iba en contra de los dialectos, del mismo modo en que las campañas oficiales contra estos solo tenían éxito cuando la coyuntura era la adecuada.

La función social de la lengua es permitir que los miembros de una sociedad se entiendan entre sí. Cuando la sociedad nacional se convirtió en algo más importante que las distintas sociedades locales, la lengua nacional pudo por fin superar a sus rivales locales, y también a otros particularismos. Sin embargo, lo que se desarrolló no siempre fue verdaderamente nacional. En particular, en el centro y en el sur se desplegaron toda una serie de compromisos entre el francés oficial o escolar, por un lado, y el habla local, por el otro: híbridos entre el *patois* y el francés, combinaciones de ambos que aplicaban las estructuras y el acento del *patois* al francés, cambiaban el significado de los términos para utilizarlos en lenguas vernáculas que iban del *patois* afrancesado al francés *patoisante*, una mezcolanza que sus usuarios describían con precisión como *carroun* ('tranquillón'), la mezcla de trigo y centeno que los franceses llaman *méteil*. Este francés regional o local contenía expresiones que desconcertaban a los forasteros, pero que todos los nativos utilizaban con naturalidad y consideraban francesas.[279] Se caracterizaba por incluir términos *patois* que se referían a actividades y objetos peculiares de la zona: medidas, juegos y oficios y objetos relacionados. En una palabra, cumplía el cometido clave de todas las lenguas vernáculas, que es representar la

realidad local.[280]

El mismo aspecto que hacía opaco el francés local para los forasteros lo hacía transparente para quienes estaban familiarizados con la experiencia que reflejaba, y lo situaba en un amplio contexto de significados interrelacionados. En el Forez, por ejemplo, donde la fabricación de clavos era una industria importante, el fuelle (la *mantcha*, debido a que los primeros modelos fabricados tenían forma de mango o asa) aparecía en locuciones que solo tenían sentido para quienes conocieran su significado metafórico. Cuando alguien estaba enfermo, por ejemplo, se decía que «el fuelle no va bien». Como los fuelles eran de cuero y las ratas eran sus peores enemigos, las infestaciones de ratas eran especialmente temidas, y estos roedores desempeñan un papel más importante en los refranes y en el folclore del Forez que en el de otras regiones también infestadas.(37)

Otras regiones, otras situaciones. En el Morvan,[281]

Soulèr e drévan
son deû bon anfan;
la biz e galarm
deû movê jandarm.

[Solano y poniente
son dos niños buenos;
el cierzo y el norte,
dos gendarmes malos].

En los lugares donde, como en gran parte del sudoeste, las nueces servían tanto de alimento como para elaborar aceite (que se usaba no solo para cocinar, sino, lo que es más importante, para alumbrar), las nueces que se recogían para el aceite tenían un nombre distinto de las que se caían o se recogían para comer directamente.[282] Estos términos caerían en desuso, junto con las prácticas que reflejaban, al igual que el vocabulario de la vida pastoril de los Pirineos, muy rico y antiguo, que expresaba los cuidados minuciosos que se prodigaban a las ovejas cuando la lana daba pingües beneficios. A partir del momento en que la lana pirenaica, de baja calidad, no pudo competir en el mercado con la de otras regiones y, sobre todo, con la importada, las ovejas pasaron a

ser criadas principalmente para carne y el vocabulario del pastor se perdió junto con sus habilidades, ya innecesarias. [283]

Dado que el vocabulario local estaba firmemente arraigado en la práctica local, había muchos espacios en blanco que debían completarse a medida que surgía la necesidad, mediante préstamos de otros lugares. Así, en Vinzelles, en la Baja Auvernia, donde las vacas bebían en el arroyo local, el pueblo no tenía abrevadero y por eso la palabra ‘abrevadero’ no existía en el dialecto local. En caso de necesidad, los aldeanos utilizaban el término corriente en un pueblo vecino. Esta situación ofrecía muchas oportunidades para la penetración del francés a medida que cambiaban los estilos de vida. Así, en el Franco Condado, donde las flores cultivadas eran sin duda escasas, como en muchas zonas rurales, la mayoría de las plantas ornamentales se designaban por su nombre en francés.(38) Solía adoptarse una nueva palabra para una nueva forma de un objeto ya conocido, como cuando *lampo* (la lámpara de aceite y sus derivadas) acabó arrinconando al antiguo *caleu*. A veces, la adopción de nuevas palabras en francés relegaba los términos antiguos a una función inferior, como cuando en la Saboya *pare* y *mare* cedieron la primacía a *père* y *mère* y pasaron a utilizarse exclusivamente para los animales. [284]

Por supuesto, las palabras relacionadas con las innovaciones agrícolas y técnicas; con los cambios en el mobiliario, en la vestimenta y en la vivienda; con la Administración y con las enfermedades recién identificadas se tomaban prestadas del francés. Y lo mismo con todos los términos relacionados con la vida moral e intelectual. En el lenguaje de Auvernia no había palabras para designar al poeta, al músico, al pintor o al artista. Existían términos funcionales para designar a los hombres que hacían música con ciertos tipos de instrumentos o que componían canciones, pero no había forma —o necesidad— de tratar el arte en abstracto. El francés suministraba esas palabras cuando surgía la necesidad, pero los que las encontraban pertinentes utilizaban el francés de todos modos. Algunas abstracciones, sin embargo, eran muy relevantes; y así, la pequeña Janed de la canción bretona, que está cansada de servir y quiere ser

libre, canta: «*Mé' zo skuiz o servicha, la mé houl va liberté!*». En conjunto, la evolución de los dialectos locales no es tanto una cuestión de decadencia como de adaptación. Toda lengua está relacionada con las necesidades y los intereses de sus hablantes. A medida que estos cambian, la lengua se modifica, más lentamente, por supuesto, pero de forma reveladora, y en buena parte de forma reactiva. La necesidad crea la expresión. Al menguar la primera, desaparece la segunda.[285]

Esto no significa, sin embargo, que entretanto las mentalidades no se hayan visto afectadas. Al contrario, el simple paso de una lengua hablada a otra basada únicamente en la escritura supuso un cambio inmenso. El estilo rebuscado de los informes oficiales demuestra los problemas de ajuste. La música del discurso, antes sobria o lírica, se vuelve fríamente didáctica, hinchada con la terminología del francés administrativo. La propia noción de lengua, al igual que el término, se refiere al habla y no a la escritura,[286] y el estilo oral tiene poco que ver con su vecino letrado. El ritmo de la frase en la lengua hablada modela la idea y sus matices: estructuras repetitivas y melódicas enmarcan el pensamiento fugaz, puntuado con sonoridades, con imágenes llamativas, con inflexiones de sonido que transmiten inflexiones de sentido.

Cuando, en septiembre de 1846, la Virgen se apareció a dos jóvenes pastores en La Salette, se dirigió a ellos primero en lo que parece el francés formal que podrían haber oído en la iglesia, y trató temas que bien podrían haber sacado de un sermón, quejándose de que la gente blasfemaba y trabajaba los domingos. Sin embargo, cuando la Virgen recurre al *patois* para predecir el castigo y la hambruna, el lenguaje se vuelve más rico y lírico, más «bíblico», aunque de tono claramente popular:

> Quien tenga trigo, que no lo siembre; se lo comerá el ganado y, si brota algo, se deshará como el polvo en la era. Vendrá una gran hambruna; antes de que llegue el hambre, los niños menores de siete años tendrán temblores y morirán en los brazos de quienes los estrechen, y los mayores harán penitencia con el hambre. Las uvas se pudrirán y las nueces se volverán rancias. Pero si se enmiendan, las piedras y las rocas se convertirán en trigo; y la propia tierra

alimentará a las patatas.

Ideas sencillas y concisas, llenas de imágenes, concretas y basadas en la experiencia local. Esa era la naturaleza del habla rural, pobre en términos abstractos, rica en concretos y peyorativos.[287]

Y además, claro, era eso: local. El modo de vida afecta al habla en sus aspectos puramente físicos. La respiración de las personas que operan en terrenos diferentes afecta al ritmo de su habla y a su pronunciación. Un médico que viajaba por el Ardèche en la década de 1870 observó las terminaciones sonoras del *patois* local, que hacían que la voz llegara más lejos. En épocas más recientes, un nativo del departamento del Corrèze señalaba la preponderancia de las consonantes en su occitano natal, lo que ayudaba a hacer más audible el discurso para que llegara más lejos en circunstancias naturales difíciles. La audibilidad también se ve favorecida por la «r» dura de la antigua pronunciación, abandonada en la escuela y en el francés de París, pero conservada por los actores, cuyas voces deben recorrer grandes distancias. El francés moderno es más fácil de escuchar. El habla popular es más áspera, más brusca, más rítmica. El francés, pensado para ser enunciado de forma serena, con el cuerpo relajado, tiene más vocales abiertas y menos diptongos. La evolución fonética de una gran cantidad de diptongos rudos a sonidos más delicados está claramente relacionada con el cambio de la coyuntura; o, al menos, con el triunfo de los valores relacionados con dicha coyuntura.[288]

Los estudiosos modernos del lenguaje rural han subrayado la importancia del lenguaje corporal —gestos y posturas— para el campesino. Esto también refleja una sociedad en la que todos comparten un fondo común de conocimientos que hace superfluas muchas explicaciones. Como dice Henri Mendras, el campesino muestra lo que hace o está a punto de hacer mediante formas de comportamiento que son del todo familiares para sus compañeros y, por tanto, fácilmente interpretables por todos ellos. Si se ve a un hombre en tal lugar, a tal hora, generalmente se puede saber lo que está haciendo. La deducción basada en la observación concreta es lo que cuenta, y el discurso aporta poco. Se utiliza más a

menudo para ocultar el verdadero sentido de un acto o de un gesto que para expresar una actitud.[289]

La escritura hace de pantalla entre la práctica y nuestro interior, al igual que la mentalidad que se basa en ella. Tal vez por eso el *patois* resistió durante más tiempo donde la práctica y el pensamiento estaban más próximos: «Cuando se trata de la tierra —escribió Emmanuel Labat en 1912—, se piensa en *patois*».[290]

Hizo falta mucho tiempo para que la gente dejara de pensar en *patois*. El niño que pensaba en *patois* conocía los pájaros, los árboles y los cursos de agua con sus nombres locales. Los nombres en francés que aprendía en la escuela nunca estaban unidos a cosas familiares, sino que permanecían distantes, evocando un reino lejano e imágenes abstractas. Esto tenía dos consecuencias. En la primera etapa, a los bilingües recientes les costaba entender las ideas transmitidas o desarrolladas en francés. Una niña con una inteligencia superior a la media y capaz de leer bien podía seguir todos los giros de los cuentos en oc pero tropezaba con los cuentos en francés, con un lenguaje que se apartaba de los patrones enseñados en la escuela. Los cuentos franceses exigían un gran esfuerzo: se podían entender las palabras concretas pero no el sentido de una frase. Las personas mayores, igualmente limitadas al francés de los libros de texto, tendrían casi siempre las mismas dificultades a la hora de interpretar, por ejemplo, una noticia. La inteligencia no basta para garantizar el dominio de las ideas en un medio ajeno. Todos los signos que leemos, ya sean letras, palabras o simples imágenes, son símbolos cuya referencia es más o menos familiar, y por tanto más o menos fácil de registrar y comprender. El lector campesino tenía que dominar no solo las complejidades del alfabeto, la ortografía y la gramática del francés, sino también sus referentes, es decir, los símbolos de una cultura ajena.

Una palabra evoca una imagen, o toda una serie de imágenes, y pueden surgir graves problemas de adaptación cuando un término conocido en el propio idioma posee connotaciones muy diferentes en otro, como ocurría, entre otros, con *rentier*, palabra que en el sur no designaba al hombre que cobraba una renta y vivía de ella, sino al hombre que la pagaba. Incluso en el plano más puramente práctico,

pueden surgir dificultades de ajuste mental cuando a un objeto dotado de un género o de una personalidad particular en un marco mental le corresponde otro en la traducción. Gaston Bonheur cita un ejemplo llamativo de este problema con el río Aude. En el *patois* local, el río no era tratado como un objeto, sino como persona. Por ello, nunca se empleaba el artículo para referirse a él: se iba a Aude, o se decía que Aude era alto, que Aude rugía, etc. Había que hacer un enorme esfuerzo mental para añadirle un simple artículo. No es de extrañar que tanto los niños como los adultos tuvieran dificultades para enfrentarse a una lengua que no solo era extraña en sí misma, sino que también representaba una visión ajena. Un maestro que escribía sobre la enseñanza del francés en su escuela rural del Ariège señalaba que la gente solía pensar que los niños de la ciudad eran más listos o más rápidos que los del campo, cuando lo que ocurría era que el niño de la ciudad oía hablar francés todo el tiempo y el del campo en absoluto. Se podría añadir que además el marco de referencia era completamente distinto.[291]

En la segunda etapa, cuando el francés está más asimilado, el efecto puede ser aún más alienante, porque el novato pasa de un punto en el que las palabras están cerca de lo que representan a otro en el que están lejos. El francés, que prioriza los términos abstractos sobre los concretos, abandona la referencia puntual y la analogía por algo más etéreo. Destila el lenguaje eliminando los detalles que tanto cuentan en el habla popular y la gran variedad de términos específicos y descriptivos que florecían en el *patois*. Prefiere interpretar la realidad más que describirla, expresar ideas, no solo relatar hechos. En consecuencia, tiende a llevar a su usuario a atribuir menos importancia al qué de las cosas —los actos o los acontecimientos— y más al por qué. Un bagaje cultural que hace que las palabras triunfen sobre las cosas puede ser apropiado para una sociedad en la que la necesidad y la experiencia inmediata desempeñan un papel secundario, o que ha aprendido a ajustar sus ideas a esa forma de pensar.[292] Para las mentes más simples que operan en un mundo duro y concreto, estos valores implícitos solo pueden ser confusos, cuando no totalmente alienantes.(39)

El lenguaje es una técnica para dominar la realidad. Los

dialectos locales habían dominado el mundo cotidiano de la experiencia de los campesinos, lo plasmaban en sus detalles, se enfrentaban a él. A medida que el habla urbana fue eliminando esos dialectos, lo familiar se volvió extraño. El nuevo lenguaje, las nuevas palabras y las nuevas formas no permitían la misma participación fácil e inmediata en las situaciones que el tiempo y la costumbre habían hecho familiares y que las palabras, por decirlo así, también habían domesticado. Las nuevas palabras eran más abstractas. Los valores y las ideas que reflejaban eran más distantes. Era necesario un esfuerzo intelectual para restablecer el contacto con los objetos y con las experiencias. Esta necesidad de reajuste provocaba cierto retraimiento —el salvajismo que ya hemos visto con anterioridad— no solo en la expresión pública, sino en la aceptación privada de un nuevo mundo que era muy diferente del antiguo.

«En este momento —dice el padre Gorse de su Corrèze de finales del siglo XIX—, el campesino no tiene una lengua que le sirva. Ha olvidado el *patois*; incluso le faltan las palabras para expresar su pensamiento. Y cuando las utiliza, carecen de sentido. No sabe lo que significan. El francés, al que se le arroja brutalmente […] le hace olvidar su lengua lemosina, pero no le llega».[293]

No todos los campesinos franceses vivieron una transición tan dolorosa, por supuesto. Y si en ciertas partes de Francia la transición causó dolor, solo lo hizo durante periodos limitados, aunque más largos que en un país como Estados Unidos, donde el ajuste fue menos prolongado, más forzoso y repentino. Pero la experiencia marcó las mentes de generaciones. Su apogeo, hacia finales del siglo XIX, fue también un punto álgido de agitación política y social. Y sus frutos, al igual que las hijas e hijos de los inmigrantes estadounidenses, se enfrentarían al gran reto de la Primera Guerra Mundial con una resignación fruto de su estado, pero también con la fe de los conversos.

7
FRANCIA, UNA E INDIVISIBLE

Le grand précepte qu'il faut donner aux historiens, c'est de distinguer au lieu de confondre; car, à moins d'être varié, l'on n'est point vrai. Mais malheureusement les esprits médiocres ont le goût de l'uniformité.

AUGUSTIN THIERRY

¿Cuándo se convirtió Francia en una? Sin duda, lo sabemos. Cuarenta reyes se esforzaron al máximo para conseguirlo, pero al final fue la Revolución la que culminó la obra: abolió los particularismos locales y perfeccionó una unidad nacional más fuerte y compacta que la de cualquier otra nación. En 1808, como afirmaba Hippolyte Taine en su prefacio a *Los orígenes de la Revolución en Francia*, «todos los rasgos de Francia» estaban «definidos y [eran] definitivos».[294] Esto es más o menos lo que enseñaban los libros de texto de la Tercera República: un solo pueblo, un solo país, un solo Gobierno, una sola nación, una sola patria.[295] Esto es lo que exponen y siguen exponiendo los estudios históricos, un axioma repetido hace unas décadas por Albert Soboul: «La Revolución francesa completó la nación, que devino una e indivisible».[296]

Esta unidad nacional se percibe como la expresión de una voluntad general, la voluntad general de los franceses de ser franceses, de lograr un Estado que de alguna manera se encontraba históricamente predestinado (como se expresa en el uso del término «reunificar» al hablar de la anexión de varios territorios, que «realizaron sin saberlo su verdadera aspiración»). Mucho antes de que la Revolución formulara y perfeccionara los términos del contrato social, los habitantes de la tierra llamada Francia habían alcanzado la unidad

espiritual que es la condición previa necesaria de la nación: la «comunidad de sentimientos e ideas en torno a ciertos problemas fundamentales, cierta identidad en la forma de concebir el mundo exterior, de clasificar sus objetos, de ordenar sus valores, en definitiva cierta unidad de orientación espiritual, cierto espíritu común».[297] Pocos podrían expresar mejor que Julien Benda este concepto de nación y su cualidad abstracta. Estamos hablando de algo más que de estructuras políticas o administrativas; estamos hablando de unidad de espíritu y sentimiento, implícita o explícita. La nación, en última instancia y en su misma esencia, es una unidad cultural. Es en este sentido en el que debe ser considerada.

Pero la nación, como señala con perspicacia Alphonse Dupront, es «un poder público solemne muy poco íntimo».[298] La nación francesa, al igual que el reino, tenía que convertirse en *patrie*, 'patria'; la abstracción genérica tenía que sustituir a la experiencia humana inmediata del *pays*. El concepto de *patrie*, tierra patria, es decir, de los padres, media entre la sociedad particular (la familia) y la sociedad oficial (la nación). Y el concepto de *patrie* se fue ampliando a medida que los dominios de la tierra patria pasaban a extenderse más allá de los límites naturales del *pays* o de la *petite patrie* para abarcar un mundo más vasto y fluido. La pregunta es: ¿cuánto tiempo duró este proceso de ampliación? ¿Con qué velocidad se creó primero y luego se percibió, reconoció y asimiló la coincidencia entre *pays*, *patrie* y Francia?

Cuando, en 1860, un oficial comentaba que los habitantes del departamento del Puy-de-Dôme «possèdent à un très haut degré l'amour de leur pays», su concepto del *pays* era tan limitado como el de ellos. Algunos de estos hombres, informaba, habían tenido que emigrar a otras regiones de Francia para buscar «en tierra extranjera» el sustento que su patria (*patrie*) les negaba. Evidentemente, *pays* y *patrie* eran una sola cosa, y todo lo que se situaba más allá era tierra extranjera. Si, como insiste Benda (entre otros), ser francés no es un mero reconocimiento abstracto, sino una conciencia y una experiencia cotidiana, entonces estas personas que vivían en el centro de Francia en 1860 no puede decirse que fueran francesas.[299]

En todo esto hay algo que no suele reconocerse, y si se reconoce, es de forma discreta, a media voz. En la década de 1920, Carlton Hayes, que describió Francia como una nación de patriotas, constataba con perspicacia la supervivencia de «fuerzas centrífugas» —el localismo, el provincialismo— y comentaba: «La historia de la evolución del espíritu nacional en Francia [el espíritu que él describe como una lealtad nacional suprema] ha sido la historia de la superación de las fuerzas centrífugas en la vida de la nación por las fuerzas centrípetas».[300] El calificativo «centrífugo», intencionadamente o no, apunta a que la unidad era algo preordenado. Da por sentada la existencia de un «centro» que es más que una base para conquistas oportunistas; y oculta la existencia de sociedades para las que el «centro» era algo en gran parte desconocido e irrelevante hasta que dicho centro las sometió, por no decir que las asimiló.(40) Viajando por los Alpes franceses en 1846, Adolphe Blanqui había encontrado «gente más alejada de la influencia francesa que los habitantes de las islas Marquesas». Al cabo de una veintena de años, un viajero inglés que recorría el extremo opuesto del país expresaba sentimientos muy parecidos. Los habitantes de las Landas, escribe, «viven en suelo francés, pero no se les puede llamar franceses. Hablan una lengua tan ininteligible para un francés como para un inglés; no poseen ninguna de las características nacionales, y poco, quizá, de la sangre nacional». Pero las resistencias y las meras «contracorrientes superficiales» no son nada al lado de la realidad trascendente de la conformación de Francia como nación. Lo que importa, en palabras de Ernest Renan, es «la línea general, los grandes hechos que se desprenden de ella y que siguen siendo ciertos aunque todos los detalles resulten falsos».[301]

Todo esto puede ser verdad hasta cierto punto, aunque a costa de pasar por alto los detalles y ocultar la geometría compleja de las cosas tal y como eran bajo el manto general de las cosas tal y como deberían haber sido, igual que si Francia, al convertirse en una e indivisible, se hubiera vuelto además uniforme.[302] Mejor sería seguir el precepto del historiador romántico Thierry y distinguir en lugar de confundir las condiciones en las que se desarrolló la conciencia nacional. Así descubriríamos que el proceso fue

más variado de lo que suele creerse, y mucho más lento y complejo de lo que le gustaría a la mayoría de los historiadores.

Para empezar, lo que menos se discute, pero que al mismo tiempo se reconoce poco, es que el Estado que se sitúa a caballo de la línea divisoria de la Revolución —los reinos, la república y el imperio denominados «Francia»— estaba, en el mejor de los casos, escasamente unificado. En 1751, Charles Pinot Duclos, secretario permanente de la Academia Francesa y antiguo alcalde de Dinan, publicó unas astutas *Considérations sur les moeurs* («Consideraciones sobre las costumbres») en las que comparaba las diferencias entre París y las provincias con las que se dan entre pueblos separados: los que vivían a apenas cien leguas de la capital se encontraban a cien años de ella en su forma de pensar y actuar. Esta ecuación espaciotemporal es la que debemos retener, ya que puede aplicarse con tanta propiedad a la Francia del siglo XIX como a los distintos continentes de hoy. A uno de los lectores de Duclos en el Lemosín le gustó, y le pareció igual de adecuada para describir la situación al cabo de casi sesenta años. También podría haber atraído a Arthur Young, que, en vísperas de la Revolución, constató que «la circulación universal de la inteligencia, que en Inglaterra transmite la más ínfima vibración de sentimiento o alarma, con sensibilidad eléctrica, de un extremo a otro del reino […] no existe en Francia».[303]

Cuando en 1828 apareció una nueva edición de las *Considérations sur les moeurs* de Duclos, iba prologada por una nota del crítico La Harpe, escrita en 1799, en la que La Harpe sostenía que en el periodo comprendido entre 1760 y 1780 las diferencias que había percibido Duclos «se habían vuelto casi imperceptibles en lo que respecta a las grandes ciudades, que son aquí el único objeto de comparación». Este juicio, si lo aceptamos, no pone de manifiesto tanto la creciente integración cultural del territorio como el ensanchamiento de la brecha abierta entre un puñado de grandes ciudades y el resto del país, que la Revolución también hizo patente. Las tendencias separatistas se afirmaron incluso antes de que se reunieran los Estados Generales en 1789, y varias regiones hubieran podido afirmar, al igual que los bearneses, que su

región estaba unida a Francia de la misma forma que Irlanda estaba unida a Inglaterra. Los corresponsales de Grégoire observaron con tristeza que «no existe el patriotismo en el campo». Únicamente «los más ilustrados» sentían el concepto de patria. El patriotismo era un sentimiento urbano, un asidero para la conquista del mundo rural por parte de las ciudades que en algunos aspectos se parecía a la explotación colonial.[304]

Desde luego, la Revolución y la agitación revolucionaria llevaron la política nacional y el lenguaje nacional a sectores que no habían tocado antes. Círculos, manifiestos, discursos, boletines y periódicos, propaganda de todo tipo, noticias esperadas con impaciencia y discutidas con pasión por grupos antes ajenos a todo lo que era su mundo inmediato, una nueva terminología que no tenía equivalentes en la lengua materna, la guerra, el servicio militar, los movimientos de tropas, el ascenso político de hombres de condición social cada vez más baja después de que sus superiores fueran eliminados por el Terror y el Contraterror, el orgullo de la gente sencilla empeñada en demostrar que sabía manejar las mismas herramientas que sus superiores, todo ello creó una situación que invita a la comparación con la China de la Revolución Cultural, que rompió el aislamiento de los campesinos e hizo añicos las sociedades tradicionales. En los diez años de la Revolución francesa, en palabras de Auguste Brun, «se abrió una grieta en el bloque de las costumbres campesinas». Pero solo una grieta. Gran parte del bloque se mantuvo firme.[305]

Un inspector escolar nos cuenta cómo el Franco Condado, cuyo carácter se había resistido al cambio con tanta fuerza como el de Bretaña, se «afrancesó» después de 1833 y se convirtió en «una frontera natural de firmes poblaciones militares». Un testigo como Maurice Barrès constata el apego de Lorena «a los recuerdos de la independencia, gloriosa y no muy antigua» en la década de 1840. ¡Y en la canción de «Les Olivettes de Lorraine» los franceses figuran como extranjeros poco amistosos!:[306]

Lou, lou, la, laissez-les passer,
les Français dans la Lorraine,

lou, lou, la, laissez-les passer,
ils auront du mal assez!

La Francia de las canciones y del discurso local no era la patria sino otro lugar, como en la canción de los soldados lemosinos «Soudart ve de la guerra», en la que el soldado tiene una novia francesa, descrita con dicho gentilicio una y otra vez —*mia Francesa* [...] *la tua Francesa*— hasta la última estrofa:

Adiou, adiou, mia Francesa,
que jamais pus nous reveiren.

La gente del sur llegaba a Francia yendo hacia el Loira y el Sena. Cerca de Marmande, en el Lot y Garona, el camino que se dirige a Virazeil (y luego, en dirección norte, a Bergerac) todavía se llamaba en los años treinta del siglo XX «la côte-de-France»; y topónimos del mismo tipo abundan en otras partes. Lo que interesa aquí no son esos nombres concretos, sino el arraigado sentido de la diferencia al que correspondían. Cuando el dominico Emmanuel Labat pasó por Marsella en 1706, le llamó la atención la negativa de los residentes a reconocerse como franceses. Al cabo de unos ciento cincuenta años, un historiador de esa ciudad seguía hablando del «francés» y de «los franceses» como si fueran una raza aparte (y no muy agradable). Lo mismo ocurría en Tolón, donde los verdaderos nativos rara vez se mezclaban con los *regnicoles*, «a los que todavía no consideran sus compatriotas, y a los que siempre designan como *franciaux*».[307]

«Gran amor a su *pays* [...], gran desprecio a los extranjeros del norte», informaba un oficial de Tarascon en 1859. «Los viejos odios no han muerto del todo», escribía otro desde la zona de Marsella en 1862.[308] Y todavía en 1875 un capitán de Estado Mayor advertía del peligro que suponía que un cuerpo del ejército estuviera formado exclusivamente por provenzales, o de la presencia de un número excesivo de provenzales en la misma unidad.(41)

Tenemos poca información sobre las actitudes antipatrióticas

en este periodo, no solo porque algunos las consideraban naturales en ciertos círculos y no merecían comentario alguno, mientras que otros (los maestros, por ejemplo) preferían ignorar lo que deploraban, sino también porque tales opiniones se volvieron socialmente inaceptables y quienes las mantenían optaron por ocultarlas. Así, en Cogne, cerca de la frontera italiana, el gran santo local, san Besse, tenía el poder de eximir a los muchachos del servicio militar y, de hecho, fue invocado con ese fin durante décadas. Pero en vísperas de la Primera Guerra Mundial, aunque la gente seguía buscando su intercesión, un folclorista que visitaba el pueblo encontró a pocas personas dispuestas a reconocer que la práctica continuaba, y a algunos que lo negaron rotundamente.[309] En consecuencia, las fuentes de las que disponemos son por fuerza desiguales y subjetivas, y los argumentos derivados de ellas, meras especulaciones.

En el siglo XIX nadie investigó a fondo la conciencia nacional y el patriotismo. Y los debates sobre el tema en los primeros años del siglo XX se centraron de forma puntual en colectivos urbanos; en su mayoría, estudiantes. Los tratados posteriores, a su vez, no parecen muy exhaustivos. Las pocas informaciones que he podido reunir apuntan sin duda a la necesidad de llevar a cabo un estudio más sistemático. Sin embargo, incluso en su estado actual, reflejan una integración nacional incompleta. Una vez más, el centro, el sudoeste y el oeste fueron los que más se resistieron a la misma. Se decía de los vascos que no tenían nada en común con el resto de Francia. «Cerrados a las influencias exteriores», se lamentaba Félix Pécaut en 1880, apenas les había afectado «la acción emancipadora del genio francés». En el otro extremo de los Pirineos, donde en 1844 se tildaba de «perros» a los franceses, «el injerto de la sangre francesa en el tronco español aún está tierno». Durante la crisis de 1907, muchos de los habitantes de las zonas más afectadas —el Gard, el Hérault y el Aude, así como los Pirineos Orientales— se acordaban de cómo Francia los había conquistado. Así, los viticultores, haciéndose eco de las palabras de los bearneses en 1789, comparaban la situación del sur con la de la Irlanda explotada y denunciaban a los «bárbaros victoriosos que los trataban como a esclavos». Lo importante no era tanto la realidad como el choque entre

mitos distintos.[310]

Incluso donde los mitos locales no habían sobrevivido, el mito nacional no lo tenía fácil. La *patrie,* señalaba el padre Roux en su parroquia de Corrèze, era una «bella palabra [...] que emociona a todo el mundo menos al campesino». En el Velay, escribía un novelista como quien no quiere la cosa, en 1884, «la palabra *patrie* no significa nada y no conmueve. No está más presente en el habla local que en los corazones de sus hablantes». Unos años más tarde, cuando el general Georges Boulanger se presentó a las elecciones por el distrito de Dunkerque, sus carteles bilingües terminaban con las palabras «Vive la patrie. *Leve het Vaterland!*». Esto provocó un conflicto entre los opositores republicanos de Boulanger y sus partidarios flamencos irredentistas, que procedieron a colocar un cartel que declaraba audazmente: «Flamencos es lo que somos, y no franceses. No tenemos más patria que Flandes; Francia no es nuestra patria, es la bomba que lleva más de trescientos años chupándonos el sudor de la frente».[311]

Como cabía esperar, fue Bretaña la que resistió durante más tiempo. En 1870, cuando se organizó una leva en masa allí, caso único entre todas las provincias de Francia, la noticia hizo temer que obedeciera a intenciones separatistas. Léon Gambetta en persona escribió a De Kératry, comandante de las fuerzas bretonas, antes de la sangrienta batalla de Le Mans: «Os ruego que olvidéis que sois bretones y que recordéis solo que sois franceses». Otros factores políticos estaban en juego, por supuesto, pero está claro que Gambetta creyó que valía la pena subrayar este aspecto. Lo mismo pensaba el autor de un importante informe sobre los departamentos bretones redactado diez años más tarde, que situaba la cuestión en perspectiva histórica: «Bretaña, que no se unió voluntariamente a Francia [una vez más, el término utilizado es «*re*unió»], que nunca aceptó de buen grado su anexión, que todavía protesta», aún no se había fusionado con la nación: había que «afrancesar Bretaña cuanto antes [...]; integrar la Bretaña occidental al resto de Francia». Esto, decía el autor del informe, rector de la Academia de Rennes, Baudoin, solo se lograría mediante la escolarización. Así era como se había conquistado el Franco Condado medio siglo antes. Y así fue como Prusia se propuso germanizar «nuestra

pobre Alsacia-Lorena», donde, por lo menos, la gente sabía el alemán coloquial. El paralelismo con Alsacia-Lorena es revelador. Sin embargo, a pesar de la proliferación de las escuelas en las que confiaba Baudoin, en 1919 una delegación bretona pidió al presidente Woodrow Wilson que les reconociera «el derecho a la autodeterminación nacional».[312]

Ni siquiera la guerra de 1870 evocó una reacción universalmente patriótica, a pesar de las afirmaciones en sentido contrario. La reacción a las guerras en Francia siempre ha variado en función de su impacto en los asuntos locales —cuanto más lejos, mejor— y de su éxito. En el siglo XIX no hubo grandes cambios en este sentido. Una buena guerra despertaba el entusiasmo siempre que su curso fuera favorable, planteara pocas exigencias por lo que se refiere a impuestos y reclutamiento de tropas y proporcionara ocasiones para la emoción y las celebraciones. Así, la guerra de Crimea fue acogida, al menos al principio, con «espíritu militar», «cantos de guerra», «entusiasmo» y «aire festivo», según un periódico del Franco Condado.(42) Pero los periódicos de la época son fuentes poco fiables, en primer lugar porque expresan el tipo de respuesta emocional que cabría esperar en esas circunstancias, y en segundo lugar porque tienden a reflejar las actitudes de la población urbana, que en este caso eran algo ambivalentes. Las ciudades tenían su propia manera de ver las cosas, como puede comprobarse en un editorial de *La Franche-Comté*: «Más vale que se acabe pronto. Los negocios ya no son lo mismo desde 1866». Y aunque, en el Doubs, por ejemplo, todos los periódicos locales de todas las tendencias imaginables se mantuvieron inamovibles hasta julio de 1870 en su entusiasmo bélico y en su indignación nacional, también siguieron publicando los anuncios de compañías que proporcionaban sustitutos a quienes desearan eludir el reclutamiento. Casi con toda seguridad se produjeron escenas como las relatadas en julio y agosto de 1870, lo que indica que en los pueblos pequeños seguramente podía encontrarse un «notable entusiasmo patriótico», mientras la banda local acompañaba con su música a los reclutas a su salida del pueblo y los ancianos, las mujeres y las niñas los escoltaban hasta el pueblo siguiente, y

la gente brindaba con alegría por *La Patrie*.[313] Pero, de entrada, ¿cuántas escenas de un sentimiento opuesto habrían llegado a publicarse? Y, en segundo lugar, ¿hasta dónde llegaban esos sentimientos, más allá de los límites de las ciudades, incluso en el punto álgido del ardor guerrero?

Las opiniones iconoclastas de Arthur de Gobineau sobre los acontecimientos de la época reflejan sus fuertes prejuicios, pero también su experiencia de primera mano respecto a lo que veía alrededor. Según su relato, el Gobierno se esforzó en convencer a todo el mundo de que el pueblo francés en su conjunto ardía en deseos de hacer retroceder a los invasores, pero «las masas persistieron en creer que no era asunto suyo». George Sand, en su retiro campestre, observó el contraste en julio de 1870 entre París, «rebosante de entusiasmo», y las provincias, donde el sentimiento general era de consternación y miedo. En el Ardèche, «poco entusiasmo», «mala acogida de los reclutas», «actitud general negativa». En el Lemosín, aunque la burguesía y los trabajadores de la ciudad estaban a favor de la guerra, los campesinos se volvieron rápidamente en contra de ella, del reclutamiento y de los impuestos. Los disturbios estallaron cuando la guerra continuó: «¡Abajo la República! ¡Viva el emperador! ¡Viva Prusia!». En septiembre, en el centro, lo que la gente quería era el fin de la guerra: «Paz a cualquier precio». En las regiones más expuestas, como las de Soissons, Beauvais o el Vexin, los aldeanos se habían negado obstinadamente a incorporarse a la guardia nacional. Si hay que creer a Gobineau, todos los habitantes de los 37 municipios de su cantón rural de Chaumont-en-Vexin insistieron en que no irían a luchar contra los prusianos de ninguna manera. De hecho, se sabe que los aldeanos franceses incluso se negaban a alimentar a las tropas francesas, al contrario que a los alemanes, a los que tenían más miedo. Los campesinos estaban resentidos con todo lo que amenazara su seguridad y sus hogares, sobre todo con las milicias guerrilleras o *franc-tireurs*, reclutados en las ciudades, cuyas acciones temían y cuyas temerarias amenazas de resistir al enemigo provocaban reacciones cada vez más hostiles. En septiembre, los aldeanos, asustados de las represalias de los alemanes, denunciaban a los guerrilleros al enemigo, conducían a las tropas germanas a sus escondites y lugares de

emboscada o los detenían ellos mismos y los entregaban. Aun en el caso de que Gobineau exagerase los hechos para sus propios fines, una tesis doctoral más reciente apoya las líneas generales de su relato; y los oficiales que recorren las zonas rurales en la década de 1870 se sienten visiblemente frustrados al pensar en lo que le esperaría al ejército en caso de conflicto.[314]

Mientras Léonce de Vogüé se dirigía a Versalles tras el armisticio de Burdeos, observó el alivio y la felicidad de los campesinos del Périgord y el Lemosín. Se necesitaría algún tiempo para enseñar al campesinado que Alsacia y Lorena debían importarles. Tal vez, como planteó un inglés en los años ochenta del siglo XIX, la reacción patriótica era directamente proporcional a la presencia alemana, débil donde los alemanes estaban lejos, fuerte donde estaban cerca. Es cierto que en algunas regiones la amenaza prusiana no tuvo prácticamente ningún efecto sobre el ritmo de vida. De un pueblo del Ain, por ejemplo, tenemos un diario familiar en que se anotaban cuidadosamente los acontecimientos del año, las cosechas, los precios y las condiciones, pero no se mencionaba la guerra. Tampoco lo hace el diario de un magistrado jubilado, que se limita a anotar: «Dicen que se ha proclamado la República en París».(43)

Pero ¿qué pruebas existen de la existencia de un antipatriotismo manifiesto? Encontramos algunos casos que se ajustan a la ley, o se acercan peligrosamente a ella. Madame de Gobineau, en el Oise, parecía temer más a los saqueadores franceses que a los prusianos. Y su marido no guardaba tan mal recuerdo de la ocupación alemana. En Normandía, Flaubert observó con disgusto «el grito universal de los burgueses: "¡Gracias a Dios! los prusianos están aquí"». En Nancy fueron los obreros quienes, cuando la ciudad se rindió, gritaron: «¡Abajo los franceses! ¡Viva Prusia!». Y cuando las tropas alemanas se acuartelaron en un colegio femenino de Bar-sur-Seine (Aube), recibieron visitas constantes de los niños, que les enseñaron «La Marsellesa» e incluso se compraron un diccionario alemán-francés para poder comunicarse mejor con los soldados. Apatía, colaboración o simple naturaleza humana si la complicación de las consideraciones abstractas: al final, la información que

tenemos es heterogénea, y es probable que puedan aducirse otros casos que muestren un profundo dolor patriótico o, al menos, conmoción, sobre todo entre los habitantes de las grandes ciudades. Sin embargo, contamos con un indicador impresionante sobre el escaso impacto que tuvo la guerra en la mentalidad popular de las zonas rurales, una pista como la del perro que no ladra en un relato de Sherlock Holmes: prácticamente no se conservan canciones populares que recuerden la *année terrible*, y no parece que ningún episodio de la guerra de 1870-1871 captara lo suficiente la imaginación popular para preservarlo en forma de leyenda. [315]

Era natural que el tiempo y el cambio de los vientos políticos convencieran a muchos, visto en perspectiva, de que la situación había sido peor de lo que en realidad había sido, y que su patriotismo había sido de lo más profundo; que ir a la escuela a los ocho años acompañado por un soldado bávaro había sido una verdadera humillación; que uno había hecho, visto y sentido lo que exigía ahora la nueva ortodoxia nacional. En realidad, se diría que la mayoría de la gente consideraba la guerra una molestia y vio su final con alivio.

Lo que resulta más sorprendente es la rapidez con la que crecieron los movimientos separatistas en los territorios recién anexionados. La Saboya, que había votado a favor de la adhesión a Francia en la década de 1860, apenas se había asimilado en 1870, como bien sabían los soldados y los funcionarios, tratados como «aventureros», que sufrían el «injusto odio de los saboyanos hacia todo lo que lleva el calificativo de francés». Los hombres de la Saboya lucharon valientemente en 1870-1871, pero «aparte de la partida de unos pocos soldados», la inesperada guerra y la rápida y aún menos esperada derrota apenas afectaron a la vida local: «Todo ocurrió como en un sueño lejano». Cuando el sueño se convirtió en pesadilla y se vislumbró una ocupación alemana, algunos grupos saboyanos instaron a tomar medidas drásticas: la ocupación por tropas suizas, la separación de Francia, la declaración de independencia y neutralidad. En Bonneville, en febrero de 1871, el comité republicano local debatió la posibilidad de anexión a Suiza. El historiador Jacques Lovie ha escrito la crónica de las dificultades que tuvo Gambetta

para convencer a sus propios partidarios republicanos de que la idea de Francia estaba por encima de cualquier régimen, por lo que, aunque no les gustara un régimen determinado, no podían rechazarla y seguir su propio camino. Los esfuerzos de Gambetta por inculcar esta idea de patria permanente que fuera algo más que un centro de oportunidades quizá lograran convencer a algunos, pero a otros los dejaban indiferentes, como al radical de Saint-Julien al que se oyó gritar en 1873: «¡Abajo Francia! ¡Abajo los franceses! Odiamos a los franceses. Tenemos que hacer una revolución para librarnos de ellos». Llevado a los tribunales por insultar a un gendarme («Me importa un bledo usted, es francés, odio a los franceses, nunca he sido francés y nunca lo seré»), los comprensivos magistrados locales solo le impusieron una multa. No hay esperanza de patriotismo en este departamento, se quejó el prefecto en 1874.[316] Uno de sus subordinados lo veía claro: era demasiado pronto para esperar que los saboyanos se sintieran franceses.(44)

Hemos visto que esto valdría asimismo para las regiones situadas más allá de la Saboya. Allí también, como percibieron los autores de un más reciente estudio sobre la transformación rural en Maurienne, «la sumisión al Estado no significa que compartan las tradiciones comunes y la empresa común que definen a una nación».[317] Dependencia sin participación: una idea y una situación que volveremos a encontrar.

Las pruebas más fiables que he hallado sobre los sentimientos patrióticos las proporcionan las autoridades militares, ya sea indirectamente a través de los registros de reclutamiento, ya sea directamente en los informes de inspección de los oficiales. E. Le Roy Ladurie y un equipo de estudiosos han explorado a fondo la primera fuente. Pero su trabajo solo abarca el periodo 1819-1826, demasiado temprano para mis fines. Sin embargo, la coincidencia de sus hallazgos con los míos, que son más puntuales, puede verse en el mapa 5, que muestra los departamentos en los que el equipo de Ladurie encontró la mayor incidencia de evasión del reclutamiento y automutilación para evitar el servicio militar, por ejemplo,

cortarse o morderse un dedo o arrancarse los dientes delanteros (que eran necesarios para morder la bala). Le Roy Ladurie señala que estos departamentos tienden a agruparse en la Francia occitana, donde la resistencia fiscal era también mayor. Se plantea si esto refleja «cierta falta de integración nacional del Midi en esta época», sobre todo si se compara con los departamentos del nordeste, que «presentan fuertes indicios de integración nacional». Esto lo confirma su mapa de voluntarios para el servicio militar, que muestra un «creciente fértil» de compromiso marcial que va desde el Norte hasta el Doubs, muy parecido a los resultados que representa mi mapa 8.[318] También lo afirma un mapa tomado del estudio estadístico de Francia de Adolphe d'Angeville a principios de la década de 1830 (mapa 6), que muestra los departamentos en los que los representantes del Gobierno encontraron mayores dificultades para recaudar impuestos. Si el patriotismo y el sentido de las obligaciones civiles van de la mano, la reticencia o la negativa a cumplir con las segundas atestiguan un escaso sentido de las primeras (y la incapacidad del Estado para imponer ambas).

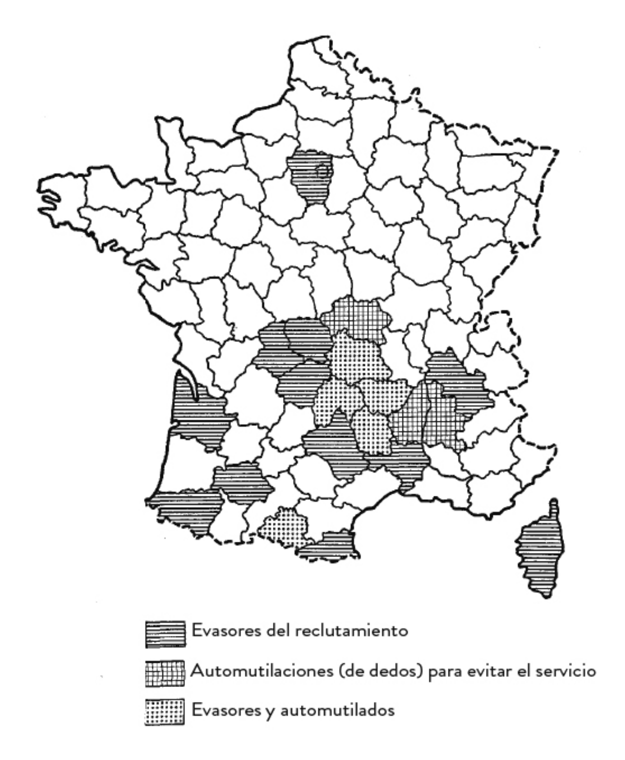
Los datos que plasman mis mapas proceden de los archivos del Ministerio de la Guerra sobre los reconocimientos e inspecciones militares realizados entre la Restauración y la caída del presidente MacMahon. Son de un tipo bastante diferente al del exhaustivo trabajo de Le Roy Ladurie. Por un lado, se basan en impresiones subjetivas de hombres, que además a menudo eran forasteros en los lugares sobre los que informaban. Por el otro, dependen de la suerte de las asignaciones y de lo que se conservó en los archivos. Se han leído todos los archivos disponibles, pero su contenido no cubre de ninguna manera el país, ni mucho menos; y es bueno recordar que el ejército realizaba la mayor parte de sus reconocimientos en las zonas situadas en los alrededores de las guarniciones militares, a lo largo de las carreteras, etc. Pero a pesar de estas limitaciones, los resultados son sugerentes.

He anotado todas las declaraciones que se refieren claramente a la indiferencia de la población local hacia los intereses del ejército, a la hostilidad abierta hacia las tropas o a la evasión activa del servicio militar (mapa 7); e igualmente

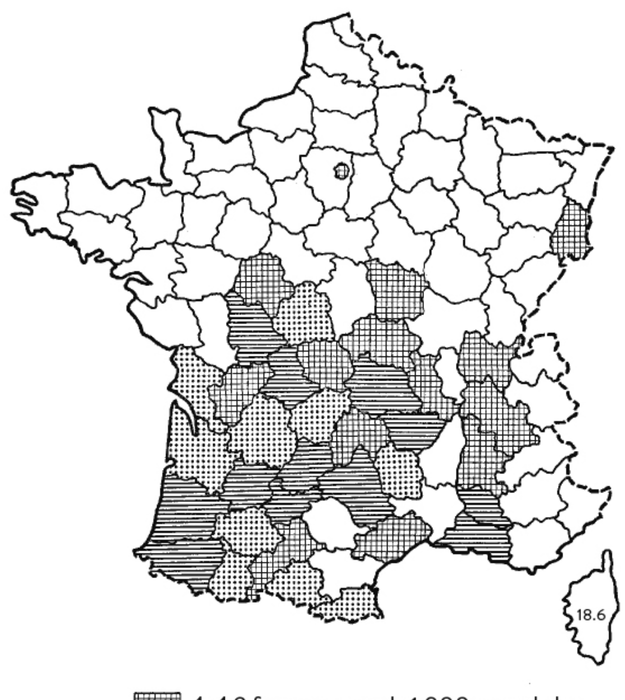
todas las referencias a su patriotismo o a su falta de patriotismo (mapa 8). Se han dejado de lado todas las observaciones dudosas o equívocas; y veremos en adelante que las declaraciones cuyo significado no podía ponerse en duda reflejan algo más que «cierta falta de integración nacional». Mientras tanto, lo que aparece con claridad es una considerable bolsa de patriotismo a lo largo de las fronteras del norte y del nordeste; todo lo contrario, en el extremo opuesto, el sudoeste del país; y un revoltillo heterogéneo, pero importante, al sur de una línea que va aproximadamente desde Saint-Malo hasta la frontera italiana, donde las actitudes negativas hacia las obligaciones patrióticas se superponen a las actitudes negativas hacia la propia *patrie*.

El ejército tenía una actitud muy clara respecto a la población: ¿la gente colaboraba?; ¿podían esperar de ellos ayuda o problemas?; ¿cuál era la mejor manera de tratarlos? Como los informes no se publicaban, los oficiales podían hablar con franqueza, y en sus juicios no solían hacerse muchas ilusiones. La población local no sentiría ningún dolor moral o patriótico por la pérdida de territorio en beneficio de España, escribe un oficial en los Pirineos: «Je ne les crois pas, en effet, assez français par le coeur» (1853). Afirma otro, en Ponts-de-Cé (Maine y Loira), donde se podían encontrar buenos combatientes siempre que se quedaran en el territorio: «Siguen siendo angevinos, no franceses» (1859). El corso, por supuesto, «siempre ha soportado el yugo extranjero con impaciencia; no es [nuestra] conquista lo que le ata a Francia para siempre» (1860). En el Hérault «la población es poco patriótica en general» y «poco dada a los sacrificios» (1862). «Como todas las poblaciones del centro de Francia», la del Allier «muestra escaso patriotismo» (1864).[319]

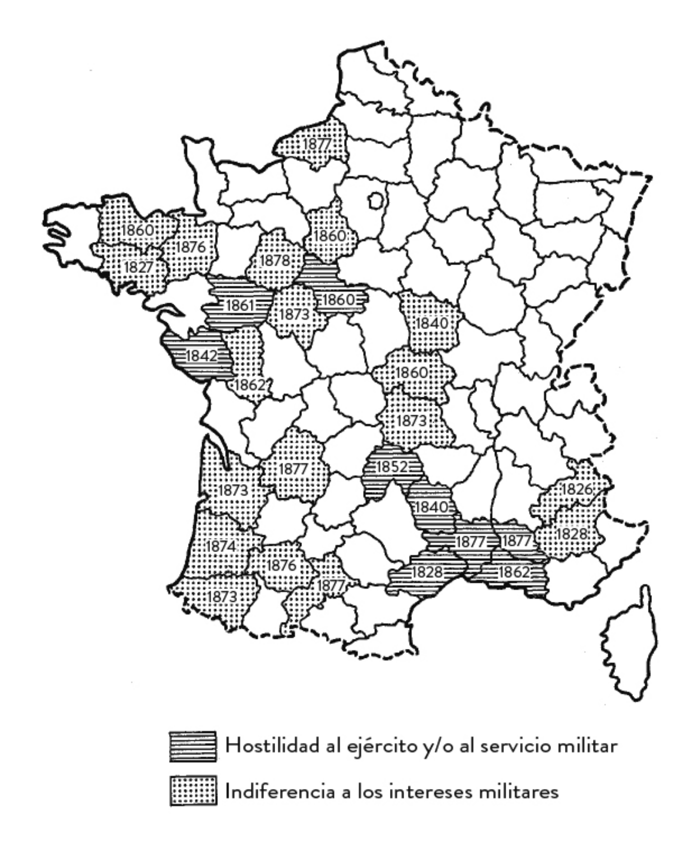




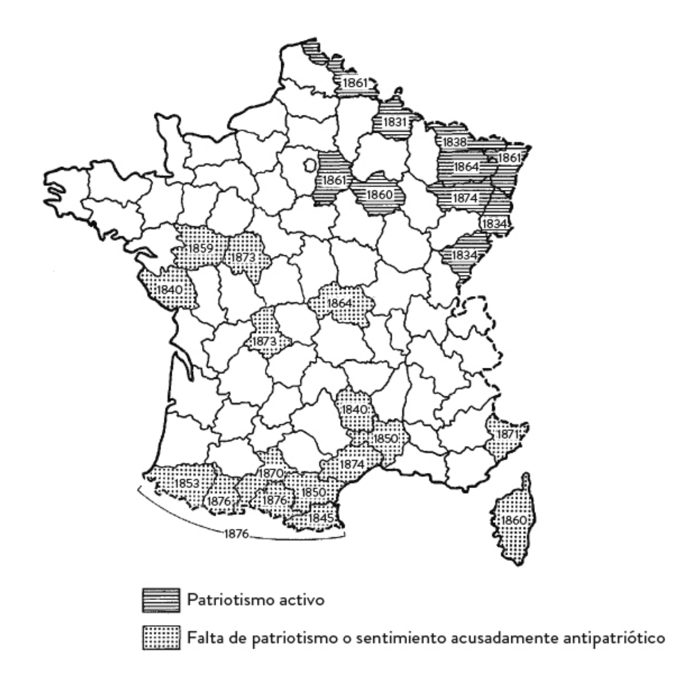
MAPA 5. La falta de patriotismo, reflejada en los intentos de evitar el servicio militar, 1819-1826. Fuente: E. Le Roy Ladurie, *Anthropologie des conscrits français*, París, 1972, pp. 80-81 y 138-139.



MAPA 6. La falta de patriotismo, reflejada en el coste de la recaudación de impuestos, 1834. Fuente: Adolphe d'Angeville, *Essai sur la statistique de la population française*, París, 1969, p. 342.



MAPA 7. La falta de patriotismo, reflejada en la indiferencia o en la abierta hostilidad hacia el ejército, 1820-1879. Fuente: Archives de la Guerre, *Mémoires et reconnaissances*, citado en el texto. Nota: en todos los casos se indica la fecha del informe más reciente.



MAPA 8. Regiones con sentimiento patriótico y no patriótico según los oficiales del ejército, 1820-1879. Fuente: véase el mapa 7. Nota: para los informes sobre el sentimiento patriótico se indica la fecha más temprana; para los referidos a sentimientos antipatrióticos, la más tardía.

No había que preocuparse demasiado por estas cosas, sino estar preparado para tomar las medidas oportunas. «No existe motivo alguno para aprehender a los habitantes […] fáciles de dominar por el miedo» (Loiret, 1828). «Los campesinos de Brie son timoratos y tienen pocas luces, y toda resistencia por su parte sería fácilmente sofocada» (Sena y Marne, 1860). Los meridionales poseían «un recuerdo de sus libertades pasadas que los hace torpes», difíciles de manejar, poco dispuestos a acatar órdenes; «sin embargo, bastará el despliegue de la fuerza para romper estas resistencias» (Hérault, 1862). Hay que comprobar dos veces cualquier información que proporcionen los nativos, ya que «la mayoría de ellos han conservado toda su simpatía por Italia. No hay que temer a la necesidad de imponerse» (Niza, 1869). No les molestaban los soldados en la mayor parte de Auvernia, pero «no se puede esperar ayuda si no es mediante pago, requisa o amenazas» (Puy-de-Dôme, 1873). La población no rechaza la ayuda,

«pero más por miedo que por verdadero patriotismo» (Gironda, 1873). Vemos lo mismo al cabo de unos meses, a las puertas de Burdeos: a los guías y los informadores había que tentarlos con ganancias o amenazarlos con las armas (Gironda, 1873).[320]

La derrota había amargado a los militares. «Los de Limoges son agresivos y cobardes. Tanto en el campo como en la ciudad, todo el mundo tiene el sentimiento patriótico muy poco desarrollado». En caso de combate en la zona, no hay que contar con la ayuda de la población (Alto Vienne, 1873). En el valle del Indre, por desgracia, «el espíritu militar y el patriotismo están poco desarrollados» (Indre y Loira, 1873). Más al sur, el espíritu era aún peor. La población «carece completamente de patriotismo»: no solo no aceptaba ningún sacrificio, sino que no dudaba en crear problemas (Hérault, 1874). Generalmente hostil al ejército; las tropas podían esperar dificultades (Gard y Vaucluse, 1877).[321] Las cosas no habían cambiado radicalmente desde los días en que el pueblo se resistía al reclutamiento horcas en mano o echándose al monte. Es cierto que ahora la situación dificultaba esas reacciones, pero las mentalidades que las justificaban apenas habían cambiado.

En la literatura peruana es famosa la anécdota de unos campesinos indios que creían que estaban librando una guerra contra un general apellidado Chile hasta que les contaron, sin que eso pareciera afectarles mucho, que Chile era un país y Perú otro, del que ellos eran ciudadanos. Desde luego, pocos campesinos franceses podían estar tan desinformados, pero cabe preguntarse cuál era la imagen que tenían de su país, cuánto sabían del país del que formaban parte.

Para empezar, sus nociones de historia solían ser vagas y muy particulares. En el Vivarais, los relatos que se contaban en las veladas reconocían cuatro épocas legendarias: la de los gigantes, los duendes y los elfos; la de los Camisards; la de la Revolución; y, por último, la de la «bestia feroz», probablemente un lobo, que azotó la campiña en torno a 1812-1816.[322] Las fantasías basadas en los hechos

coexistían con las que se fundamentaban en la pura imaginación, un *totum revolutum* que acortaba las distancias temporales y servía para entretener o instruir. Los campesinos bretones decían que todos los castillos de los monjes rojos se derrumbaron en una sola noche, y lo cierto es que Felipe el Hermoso ordenó la detención de todos los templarios en el mismo día. Las guerras de la Liga Católica tuvieron lugar, no en el siglo XVI, sino simplemente en una época situada más allá del recuerdo de los abuelos más viejos de la parroquia. Para los habitantes de Ermenonville, Enrique IV, el más recordado de los reyes de Francia, era contemporáneo de Jean-Jacques Rousseau. En Bretaña, donde la mayoría de los campesinos no habían oído hablar de su paisano Bertrand du Guesclin, gran condestable de Francia en el siglo XIV, creían que era un general revolucionario que había vencido a los ingleses. La memoria histórica de las sociedades analfabetas, breve y selectiva, solo concede a las personalidades y a los acontecimientos el honor de ser recordados incorporándolos a locuciones, proverbios y dichos. Así, Enrique IV sobrevivió en el Bajo Lemosín como un *Henric-quatre*, una cosa vieja y gastada. Charette, el único líder de la guerra de la Vendée recordado en la Alta Bretaña y el Bajo Loira hasta que las escuelas resucitaron el recuerdo de sus compañeros de lucha contrarrevolucionarios, pasó a la posteridad en comparaciones idiomáticas como «Chouan como Charette», «valiente como Charette», «patriota como Charette» (esto último, irónico). Los suecos, que asolaron el Franco Condado durante la guerra de los Treinta Años, perduraron en el Doubs como sinónimos de bandidos o símbolos de la maldad (*chvède*); en los alrededores de Belfort, a mediados del siglo XIX, todavía se les atribuían todas las calamidades y destrucciones.[323]

A finales del siglo XIX y principios del XX, prácticamente el único acontecimiento histórico que servía de hito cronológico para todos los franceses era la Revolución, la gran línea divisoria que separaba el presente del pasado. En la Alta Bretaña, los cuentacuentos decían que las hadas se habían ido del país con la llegada de la Revolución. Pero no sabían con certeza cuándo habían ocurrido estos acontecimientos, y parece que la referencia a los mismos era un mero sinónimo

de «hace mucho tiempo», de ahí que situaran a Du Guesclin en torno a la época de la Revolución. Los relatos suelen comenzar con una referencia a una época en la que las cosas eran totalmente distintas a como son hoy en día; la Revolución marcaba el límite de esa época.

Como todos los sucesos cataclísmicos, la legendaria Revolución parece haber sido presagiada por señales portentosas: grandes batallas entre gatos, *chasses fantastiques* en el cielo, estatuas que derramaban lágrimas. A veces, el nombre de Napoleón iba acompañado de prodigios parecidos. Pero la leyenda de Napoleón la fomentó él mismo en gran medida a partir de 1804, mediante los libros de historia, los comunicados militares y las artes. Uno de sus medios favoritos eran los grabados populares, creados a veces para indicar que el emperador tenía poderes casi sobrenaturales (Napoleón cruzando el puente de Arcole, Napoleón tocando a los enfermos de peste en Jaffa), otras veces para representarlo como el demócrata pluscuamperfecto, sencillo y bueno (Napoleón y la madre del granadero, Napoleón y el centinela dormido).

Alimentada por el *Mémorial de Sainte-Hélène* (1823), estimulada por la política de Luis Felipe (que ordenó que la estatua de Napoleón volviera a situarse en lo alto de la columna de la place Vendôme, mandó terminar e inauguró el Arco de Triunfo y enterró las cenizas de Napoleón en los Inválidos) y avivada por las canciones de Béranger, la imagen de Napoleón como heredero de la Revolución inspiró historias semipopulares nacidas de la publicidad más que de la espontaneidad oral. Naturalmente, esa imagen fue a más en la década de 1860 durante el reinado de Napoleón III. Pero su popularidad, en el sentido literal de aceptación entre el pueblo llano, había disminuido a finales de siglo; y lo que perduró, significativamente, fue el recuerdo de las grandes matanzas que el emperador había presidido. En la Champaña, el Franco Condado y la Alta y Baja Bretaña, los *Te Deum* que celebraban sus victorias se convirtieron en *tue-hommes* en lenguaje campesino, o *tud-éom* (Baja Bretaña: «se necesitan hombres»).[324]

Te Deum,

il faut des hommes,
laudamus te,
c'est pour les tuer.

Podemos estar seguros, en cualquier caso, de que no todo el mundo en Francia a finales de siglo conocía a Napoleón. J. E. M. Bodley, que se alojaba en una posada junto al Durance, cerca del lugar donde Napoleón cruzó el río en su regreso desde Elba, preguntó a una anciana si conocía a personas mayores que pudieran haberlo visto allí. «Napoleon —respondió ella con su característico acento provenzal—, connais pas ce nom-là. Peut-être bien c'est un voyageur de commerce».(45)

Me inclino a creer que la «conciencia de las grandes cosas hechas en común», o sufridas en común, puede haber estado menos extendida de lo que creemos. En 1864, un inspector escolar del Lozère se indignó al comprobar que en una escuela que visitó ni un solo niño podía responder a preguntas como «¿Eres inglés o ruso?» o «¿En qué país se encuentra el departamento del Lozère?». Entre la mayoría de estos niños, añadió amargamente el inspector, «el pensamiento no va más allá del radio de la mísera parroquia en la que viven».(46) Cada año, informaba Bodley poco antes de 1914, «hay reclutas que no habían oído hablar nunca de la guerra franco-alemana» de 1870. Citaba una encuesta de 1901 en la que una media de seis de cada diez reclutas de un escuadrón de caballería no había oído hablar nunca de dicha contienda. Una encuesta similar entre los reclutas de 1906 reveló que el 36 por ciento «ignoraba que Francia fue vencida en 1870 y apenas la mitad sabía de la anexión de Alsacia-Lorena». De hecho, solo uno de cada cuatro podía explicar por qué el 14 de Julio era la fiesta nacional. Una novela militar de la época confirmaba sus conclusiones: muchos soldados rasos tampoco conocían la guerra de 1870, por no hablar de la alianza franco-rusa más cercana a su época.[325] En cambio, podemos suponer que cuando un campesino del Corrèze, cuyo granero fue requisado en 1909 para alojar a un batallón de artillería en maniobras, preguntó si los soldados eran franceses o prusianos, había oído hablar de la guerra, aunque fuera vagamente.(47)

«La idea de la patria —escribió Joseph Fleurent en un comentario revelador pero poco convincente sobre el patriotismo alsaciano— es sobre todo el amor a la patria como Estado, luego como estructura jurídica y económica». Esto dista mucho de la idea que la mayoría de los defensores de la *patrie* poseían de la nación, o querían que los demás tuvieran de ella. Pero no está muy lejos de la idea que tenían los campesinos. Como en el caso de los indios del Perú, las únicas figuras que representaban la autoridad nacional a sus ojos eran el sargento de reclutamiento, el recaudador de impuestos y el juez. Numerosas pruebas demuestran que Fleurent se acerca más a la verdad que Julien Benda, por decir un nombre. Y conviene recordar que hasta el Segundo Imperio algunos municipios, demasiado pobres para comprar una bandera, carecían incluso de ese símbolo básico del Estado nación. «Nadie ha encontrado nunca el secreto de forjar una *patrie* sin ideas comunes», insistía Pécaut en 1879. Antes de que pudiera alcanzarse esa comunidad espiritual, hacían falta más banderas; y más maestros. Y los maestros tendrían que inculcar (porque no existía) lo que el himno a Francia de Dupront llama «su religión»: que (en palabras de Gambetta) «hay una entidad moral a la que hay que darlo todo, sacrificarlo todo, la vida, el futuro, y esa entidad [...] es Francia».[326]

Examinaremos en detalle, en el capítulo dedicado a las escuelas y a lo que enseñaban, cómo llevaba a cabo este mandato el maestro. Desde luego, no se le permitía olvidarlo. De hecho, se le recordaba regularmente mediante circulares y temas de redacción asignados en los cursos para maestros, como este de 1880: «Sobre la enseñanza de la historia nacional y sobre la forma en que se ha utilizado para desarrollar los sentimientos patrióticos».(48) Además, parece haber hecho un buen uso de ella. El joven François Jaffrenou, futuro patriota bretón, nacido en Carnouet (Côtes-du-Nord) en 1879, fue enviado a la escuela de Guingamp en 1889. En 1892, a la edad de trece años, escribió un poema titulado «¡Viva nuestra Francia!», en el que pedía a los orgullosos franceses que marcharan al son de la corneta:[327]

Ravagez cette fière Allemagne,

devastez-lui ses campagnes,
exterminez jusqu'au dernier
ces Allemands, soldats de papier.
Crachez mitrailleuses, tonnez canons,
et marchez au son des clairons.

Exactamente lo que el rector Baudoin esperaba en 1880.

El culto a Juana de Arco también se extendió. En 1876, un estudiante de tercero de Magisterio de la escuela normal de Limoges no sabía decir dos palabras sobre Juana, algo que sin duda sería imposible que ocurriera al cabo de diez años. El libro de visitas de la casa de Juana en Domrémy contiene 1.342 firmas en 1872, 2.128 en 1877. En esta época los visitantes procedían sobre todo de los departamentos cercanos (los Vosgos, el Aude, el Somme, el Doubs, el Marne y el Meurthe) y de París. Había muchos soldados, pero por lo demás predominaban los nobles y los parisinos. Viajar era un lujo; Domrémy aún no era un santuario popular. En 1893, las cosas habían cambiado: el número de personas había aumentado, los *noms à particule* habían perdido importancia y había más visitantes de lugares lejanos, como la Sarthe, el Deux-Sèvres, el Nièvre. No se sabe quiénes eran, pero el *Petit Lavisse* y sus semejantes quizá tuvieran algo que ver con el nuevo interés por Juana.[328]

¿Qué conclusión me atrevo a sacar de todas estas informaciones? Hay que hacer muchos y fatigosos esfuerzos, decía Edmund Burke, para que «un número de individuos amorfos y sueltos» se constituya en una masa dotada de auténtica personalidad política: pueblo, nación.

En una conferencia de 1882, Renan criticó el concepto alemán de nación, elaborado por Herder, Fichte y Humboldt, que sostenía que había cuatro elementos básicos para su configuración: la lengua, la tradición, la raza y el Estado. Frente a esto, Renan propuso su propia lista: el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la posesión de un rico acervo de recuerdos y la voluntad de continuar haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa. Es comprensible que Renan rechazase los principios alemanes de nación. A un bretón le resultaría difícil ignorar la ausencia de una lengua común; la tradición bien podía tomarse en un sentido político en el que la división, y no la comunidad,

fuera la norma; la raza era un concepto dudoso; y solo quedaba el Estado, pero como expresión del poder, no del crecimiento orgánico. Sin embargo, tampoco los *desiderata* de Renan funcionaban mejor. En 1882 el consentimiento era más bien tácito, mientras que no existía apenas el deseo de convivir con personas que bien podrían haber venido de otro mundo. Los recuerdos no eran un patrimonio común, sino que diferían según la región y el origen social, como demostraban los postulados del propio Renan. Y no existía ninguna herencia indivisa. La República en tiempos de la cual Renan formuló su idea había heredado una unidad territorial, pero un rompecabezas cultural. A la República le correspondería pasar de las fórmulas jurídicas a la práctica real.

Lo que Renan expresa son los postulados ideológicos y la conciencia serena de su clase. Pero en realidad importa muy poco que tuviera o no razón. Su Francia, como la del profesor Bouteiller de *Los desarraigados* (1897), de M. Barrès, es un conjunto de ideas. Se es francés, dice Bouteiller, si se asimilan ciertas ideas, una aproximación abstracta a algo muy concreto: el ser, el sentir, por esquivos que sean.[329]

Hay algo extraño en el discurso que se difundió a finales del siglo XIX, y que continúa difundiéndose hasta hoy, sobre el hecho de ser francés. Si los franceses eran (¿son?) tan franceses como nos han hecho creer, ¿a qué tanto alboroto? Lo cierto es que los franceses se preocupan tanto por la nación porque es un problema vivo: se convirtió en problema cuando pusieron la nación como ideal y siguió siéndolo porque descubrieron que dicho ideal no podía realizarse. Cuanto más abstracto se presenta el concepto de Francia como nación, menos se notan las discrepancias entre la teoría y la práctica. Cuando se pasa a los hechos, las cosas ya no funcionan tan bien. Tomemos, por ejemplo, la ingenua definición de «nacionalidad» de Carlton Hayes: «Un grupo de personas que hablan la misma lengua o dialectos estrechamente relacionados, que atesoran tradiciones históricas comunes y que constituyen, o creen constituir, una sociedad cultural singular».[330] Esto no valía para la Francia de la que hemos hablado, porque sencillamente no se correspondía con la situación del país. Muchos franceses no sabían que formaban un mismo grupo hasta que las largas

campañas didácticas de finales del siglo XIX se lo explicaron y su propia experiencia, en paralelo con el cambio de la coyuntura, les dio a entender que esto tenía su lógica.

Por último, estaba la fuerza. Por último, pero también para empezar y en todo momento. Al final fue un republicano de Toulouse, aunque gaullista, quien dijo la verdad, clara y contundente: fue la centralización, según Alexandre Sanguinetti, «lo que permitió crear Francia a pesar de los franceses, o ante su indiferencia […]. Francia es una construcción política deliberada por cuya creación el poder central no ha dejado de luchar jamás».[331] Tópicos, quizá. Pero demasiado a menudo olvidados.

E. J. Hobsbawm se planteaba recientemente si la «nación» podría ser «un intento de llenar el vacío dejado por el desmantelamiento de las estructuras comunitarias y sociales anteriores».[332] En realidad, esto invierte el orden de los acontecimientos, al menos por lo que se refiere a Francia, donde la nación política del Antiguo Régimen funcionaba junto a las estructuras comunitarias y sociales tradicionales. La nación ideológica de la Revolución tuvo que competir con ellas. No se inventó a partir de su desmantelamiento; su invención implicó su desmantelamiento. Es interesante en este contexto leer las reflexiones del sociólogo Marcel Mauss sobre la injusticia del imperialismo cultural, de un movimiento panalemán o paneslavo que intenta imponer una «civilización dominante a una sociedad plural». A Mauss, persona sensible y culta, no se le ocurre que sus críticas también puedan aplicarse a Francia.(49)

Todas estas dificultades surgen, a mi juicio, porque la teoría de la nación y de la *patrie* es demasiado rígida y, por tanto, demasiado frágil. En otras palabras, es muy fácil que sus generalizaciones se derrumben bajo el peso de las excepciones, que en este caso no confirman la regla, sino que la invalidan. Todo el imaginario familiar del patriotismo y la nación se basa en la unidad. Cuestionar la premisa de la unidad es como si Psique iluminara con su lámpara a Eros dormido. Eros tiene que marcharse. La unidad desaparece. Tal vez la solución esté en una fórmula alternativa, propuesta como cabía esperar por un folclorista, Arnold van Gennep. En opinión de Van Gennep, la nación es un complejo de cuerpos

colectivos, todos ellos en proceso de cambio perpetuo y en una relación que varía constantemente entre sí.[333] La visión estática de la nación como una entidad precisa que, una vez forjada, se mantiene estable o se ve amenazada por la corrupción se sustituye así por un modelo bergsoniano de interacción continua mucho más cercano a lo que ocurre en realidad.

El objetivo de mi argumentación en este capítulo no es demostrar que los franceses fuesen antipatrióticos, sino demostrar que no tenían una idea uniforme del patriotismo en la Revolución ni en ningún otro momento de la época estudiada, y que los sentimientos patrióticos a escala nacional, lejos de ser instintivos, tuvieron que ser aprendidos. Se aprendieron a diferentes velocidades en distintos lugares, sobre todo a lo largo de la última parte del siglo XIX. Cuando, en 1881, el maestro de Castelnau (Lot) afirmaba que Francia avanzaba hacia la unidad, tenía razón, por supuesto. Pero cuando de ahí deduce que la historia local debía abolirse, fusionarse, perderse en la historia de la nación, de un solo pueblo francés, es prematuro. Y se equivoca. Pero estaba cumpliendo lo que él creía que era su cometido. Él y sus compañeros lo cumplieron tan a conciencia, de hecho, que hasta hace muy poco no había atisbo alguno de alternativa. Y sin embargo, dentro de la nación, Castelnau y sus semejantes tenían y tienen su propia historia.

8
EL TRABAJO DE LA TIERRA

Il ne faut pas regretter les choses, même les plus jolies, quand un peu de misère et de fatigue humaine disparaît avec elles.

RENÉ BAZIN

Durante todo el siglo XIX y las primeras décadas del XX, la población rural y agrícola era mayoritaria en Francia. En eso todo el mundo está de acuerdo. Pero las cifras varían según la definición de dichas poblaciones. Los datos más citados son también los menos esclarecedores. La definición oficial clasifica como urbana toda localidad de dos mil habitantes o más y, según este criterio, estima que en 1851 tres cuartas partes de la población francesa vivían en zonas rurales, que en 1901 la proporción de habitantes rurales y urbanos había pasado a ser de 3 a 2 aproximadamente y que entre 1921 y 1929 la población urbana adquirió una ligera ventaja sobre la rural.[334] El problema, por supuesto, es que algunas localidades de menos de dos mil habitantes eran en el fondo ciudades pequeñas y otras de más de dos mil seguían siendo mayoritariamente rurales. Un *bourg* de Provenza o del Languedoc, por ejemplo, habría tenido más características propias de una ciudad que uno del mismo tamaño de Lorena. Por eso, estas cifras solo son útiles a título indicativo y, en cierta medida, para observar la tendencia general.

Lo mismo ocurre con las estadísticas más precisas. En primer lugar, porque también varían; véanse los recientes trabajos de Theodore Zeldin y J.-M. Mayeur, que si bien están de acuerdo en que el sector agrícola de la economía francesa empleaba a la mayor parte de la población a finales del siglo XIX, difieren en cuanto a la proporción exacta.[335] Pero

nadie discute, al menos, que en cifras absolutas la población agrícola activa siguió creciendo hasta finales de siglo. Como muestra la tabla 1, en 1896 había más personas que se ganaban la vida en la agricultura, la ganadería y la pesca que en 1856 o 1876 (o, de hecho, más que nunca).[336] Según la tabla, ya no constituían la mayoría de la población activa, como lo habían hecho durante la guerra de Crimea, pero si se tiene en cuenta la gente que los atendía en los numerosos pueblos de los que el campo estaba lleno, la población francesa habría seguido siendo predominantemente rural.

TABLA 1. Población activa de Francia por sectores, 1856, 1876, 1896, 1906

	1856		1876		1896		1906	
Sector	N.° de trabajadores (*millones*)	% de la pob. activa	N.° de trabajadores (*millones*)	% de la pob. activa	N.° de trabajadores (*millones*)	% de la pob. activa	N.° de trabajadores (*millones*)	% de la pob. activa
Primario: agricultura, ganadería y pesca	7,305	51,40 %	7,995	49,3 %	8,463	45,3 %	8,845	43,2 %
Secundario: industrias y manufacturas	4,418	31,1	4,469	27,6	5,452	29,2	5,936	29,0
Terciario: servicios	2,493	17,5	3,754	23,1	4,749	25,5	5,701	26,1
Difícil de encuadrar o en paro	–	–	–	–	–	–	0,239	1,7
TOTAL	14,216	100 %	16,218	100 %	18,664	100 %	20,721	100 %

Fuente: Jean Bouvier en Georges Duby, ed., *Histoire de la France*, vol. 3: *Les Temps nouveaux de 1852 à nos jours*, 1972, p. 17.

Todo esto es para decir, si es que hace falta, que hablamos de muchísima gente; y aunque este análisis se centre solo en ciertas partes de la población agrícola, en las zonas más auténticamente rurales y en las menos avanzadas, no por ello deja de estar relacionado con la vida de muchos franceses y francesas. Lo que me interesa aquí es la forma en que su trabajo y su manera de trabajar cambiaron, y lo que esto supuso para su tipo de vida y su forma de pensar.

Utilizaré estadísticas de vez en cuando, pero conviene recordar que las de la época son, en el mejor de los casos, indicadores aproximados. Como declaró el prefecto de la Creuse en 1873, el proceso de recopilación de estadísticas aún se estaba perfeccionando y no era muy fiable. La cobertura suele ser irregular. Las cifras de productividad no son fidedignas debido a su carácter incompleto y a la falta de

cooperación de los campesinos a la hora de proporcionar datos precisos.[337] Incluso en las grandes estadísticas oficiales, como los censos, los referentes cambian tan a menudo que sus resultados son difíciles de utilizar con fines comparativos a lo largo de varios años. Solo los estudios en profundidad centrados en localidades concretas, como los que ahora están a disposición de los historiadores de la Edad Moderna, proporcionarán la información detallada que necesitamos. Hasta entonces —e incluso entonces, ya que la variación local era infinita— cualquier conclusión es forzosamente especulativa. Una situación en la que los datos son claramente incompletos nos obliga a aceptar lo que en otras circunstancias trataríamos de evitar.

Nada volvería a ser lo mismo después de 1789, afirma Ernest Labrousse en una miscelánea de 1970 sobre la historia económica de la Francia prerrevolucionaria. Sin embargo, lo que más llama la atención de la agricultura de la primera mitad del siglo XIX es lo poco que cambió en realidad; la obstinada supervivencia y la total indiferencia ante los accidentes que ocurrían en la esfera política. Con el debido respeto a Labrousse, la inmensa mayoría de los historiadores parecen estar de acuerdo en que la economía rural apenas varió con la Revolución, que no hubo alteraciones sustanciales de la estructura de la propiedad de la tierra ni de las técnicas de trabajo ni de la productividad antes de mediados de siglo. Los métodos agrícolas de la Monarquía de Julio, escribió un agrónomo de la época, eran comparables a los de los árabes argelinos: «Ligeramente mejores que los de los iroqueses y los tártaros». Hacia la misma época (1836), un oficial que inspeccionaba la zona situada entre Oloron y Navarrenx, en el Béarn, se limitaba a copiar el informe de un intendente de 1698, señalando que nada había cambiado y que la agricultura «parece encontrarse en su estado actual desde una época muy remota».[338] Tal vez las ideas fisiocráticas del siglo XVIII persistieron hasta el siglo XIX porque seguían siendo pertinentes para una realidad perenne. (50)

El sociólogo Robert Redfield distingue entre el campesino, para quien la agricultura es un modo de vida, no una empresa lucrativa, y el agricultor, que se dedica a la agricultura como

negocio y considera la tierra como capital y mercancía. Desde esta perspectiva, durante gran parte del siglo XIX, la mayoría de los franceses que trabajaban la tierra y muchos de los que la poseían eran campesinos, que mantenían las viejas costumbres, que producían sin preocuparse demasiado por el mercado, confiando sobre todo en la productividad natural de la tierra. No fue hasta finales de siglo cuando una parte importante de ellos vinculó su producción a las necesidades del mercado, porque fue también a finales del XIX cuando el mercado pasó a ser importante y accesible para ellos. Así, el peso de los animales vivos sacrificados en los departamentos del Lemosín —el Corrèze, la Creuse y el Alto Vienne— varió muy poco entre 1840 y 1852; el número de reses engordadas especialmente para el mercado parece haber sido en verdad insignificante.[339] El fin del trabajo era alimentar al trabajador y a su familia, no obtener dinero en efectivo. Observamos, por ejemplo, que la carne, la principal fuente de beneficios económicos, apenas se explotaba con ese objetivo. La red de comercio y la mentalidad del productor permanecían, en términos económicos, en el estadio arcaico.

Existe cierta polémica sobre cuándo cambió todo esto. Hay quien considera la década de 1840 como un punto más de inflexión, una época en la que las zonas de agricultura mayoritariamente extensiva experimentaron su propia revolución agrícola. Sin embargo, esas zonas, tal y como las conocemos, se encuentran principalmente en el norte; y buenas partes de, por ejemplo, el Marne y el Aisne no abandonaron la agricultura mixta y la autosuficiencia por los cultivos comerciales hasta la década de 1870. Pero incluso aceptando la teoría de la inflexión de 1840, solo vale para una zona del país. Se excluye prácticamente todo el centro, el sur y el oeste; y allí la gran encuesta de 1848 apunta a que los avances del siglo XVIII explican el progreso que hubo, y que los métodos de trabajo en general seguían siendo los del Antiguo Régimen. Michel Augé-Laribé, un hombre que conocía a fondo la situación de la agricultura de su país, insistió en que entre 1860 y 1880 los campesinos de las regiones pobres, que eran «más extensas de lo que se suele reconocer», seguían estando cerca, en su forma de vivir y trabajar, del final de la Edad de Piedra. Se trata de una

afirmación rotunda, que debería hacer reflexionar a cualquiera que imagine una Francia rural en pleno proceso de modernización durante el Segundo Imperio.[340]

Hubo progresos. Pero, como en todos los demás ámbitos, fueron lentos, irregulares y solo lo bastante importantes para hacerse notar en zonas muy limitadas. Hasta aproximadamente 1880, la vida de los campesinos se vio poco afectada por el progreso. En 1882, dice Alain Corbin, en el Lemosín apenas habían calado los cambios en el sector agrario, salvo por lo que se refiere a la ganadería. Las condiciones de trabajo no se habían alterado, la productividad apenas había aumentado, la mayor parte de las mejoras en los cultivos y los abonos eran aún desconocidas y la mayoría de los campesinos seguían practicando una agricultura mixta destinada a satisfacer sus propias necesidades.[341]

Los verdaderos cambios en la economía rural no se produjeron hasta las décadas siguientes. Así lo confirman los datos de la Baja Bretaña, el Lozère, Auvernia y las Landas, en todos los cuales la línea divisoria entre la antigua agricultura y la nueva (para la masa de campesinos) parece situarse en los veintitantos años anteriores a 1914. Fue entonces cuando los arados de madera fueron sustituidos por modelos mejorados, cuando el estiércol y los fertilizantes artificiales aparecieron en cantidades significativas, cuando las herramientas y los métodos «tan primitivos que merecen figurar en un museo de la prehistoria» cedieron su sitio a los nuevos. En la Dordoña, la antigua simbiosis entre las tierras altas, pobres y pobladas de abedules, y las tierras de castaños, más prósperas, perduró hasta 1900, con hordas de montañeses que bajaban a trabajar para los agricultores del valle y recogían castañas al 50 por ciento. Pero para entonces la economía había dejado de ser de circuito cerrado. La facilidad de las comunicaciones y la importación de grano extranjero habían convertido las regiones montañosas pobres en centro de explotaciones lecheras. Y la mayor disponibilidad de fertilizantes hizo que otras regiones, como la de Valensole, superasen los antiguos niveles de subsistencia.[342]

Tradicionalmente, el Rouergue y el Quercy se dividían

entre el *pays fromental* de la Causse, la meseta calcárea donde los caminos eran buenos y secos y el trigo crecía en abundancia, y la meseta del Ségala, donde a poco que lloviera los caminos se volvían intransitables y solo se podía cultivar centeno (*seigle*). Las carreteras llegaron al Ségala en las décadas de 1880 y 1890, y con ellas el uso de la cal viva en agricultura, y luego los abonos químicos, lo que llevó a la sustitución del centeno, alimento de los pobres, por el trigo, más noble. En 1910, el Ségala era un topónimo sin nada que ver con el *seigle*, y sus habitantes, como los de la Causse, comían pan blanco. En el Borbonesado, las explotaciones pobres situadas en tierras áridas y sin caminos tenían nombres como Brame-faim («Bramido de hambre») y, en varios lugares, Tout-y-faut («Falta-de-todo). «Hoy en día —escribe un folclorista local en 1908—, como resultado de las mejoras de la agricultura, dos de esas fincas han cambiado su carácter, y su nombre, por el de Rien n'y manque [«No falta de nada»]». En Saintonge, rica en topónimos de significado parecido, puede seguirse una evolución paralela: Poussepenilles («Jirones y harapos»), Brusse-misère («Cepilla miserias»), Les Chiches («Los rácanos»), Pain-perdu («Pan perdido»), Petit-gain («Poca ganancia»), Porte-fâche («Cabreador»), y un sinfín de Tout-y-fauts y Toutlifauts, algunos de los cuales, en fechas posteriores, recibieron nombres más inocuos como Tour-Garnier y Beaumanoir.[343]

Cualquier intento de sistematizar el proceso o de dar cuenta sistemática del mismo está destinado a oscurecer lo inmensamente variada que era la realidad. Cualquier intento de ordenación teórica convierte la auténtica confusión, la coexistencia, la interpenetración en una imagen más artificial y clara de lo que realmente era. Es muy aconsejable que el lector tenga en cuenta esta idea. Sin embargo, si no dividimos el batiburrillo orgánico en (algunas de) sus partes integrantes, es posible que tampoco entendamos lo que ocurrió.

Daniel Faucher, al analizar estos cambios, divide la «revolución agrícola» en cuatro etapas: la primera es la del barbecho o, más bien, la de su abolición, que él remonta al siglo XVIII. La segunda, la revolución biológica, tuvo lugar en el siglo XIX, con las novedades en los cultivos de raíces y tubérculos y el cultivo de forrajes. Luego, a mediados de

dicho siglo, llegó la revolución química, que llevó consigo la mejora de los suelos, el cambio de cultivos (por ejemplo, del centeno al trigo) y el aumento de la productividad. Por último, a finales del siglo XIX se produjo la revolución de las máquinas, que completó el proceso de modernización.[344] Estas categorías son tan buenas como cualquier otra para quienes quieran entender lo que realmente ocurrió. Pero lo primero con que uno se encuentra es que, en general, la periodización de Faucher se anticipa a los acontecimientos, al presentar los primeros pasos, por significativos que sean, como si hubieran sido la regla, cuando es posible que fuera más adecuado considerarlos como excepciones.

Desde luego, en el siglo XVIII el crecimiento demográfico y el hambre de tierras llevaron a muchos a cultivar las partes menos productivas de montañas, páramos o bosques, e incluso a invadir los caminos rurales. En los Pirineos, por ejemplo, y en la Argonne, en tiempos de Napoleón I, llevaron a un hombre a juicio por labrar y sembrar un camino local.[345] Pero en muchas partes, el desbroce de tierras para su cultivo tuvo que esperar a la división de las tierras comunales a finales del siglo XIX y, en cualquier caso, no se convirtió en algo verdaderamente «revolucionario» hasta que se abandonó la antigua práctica de dejar los campos en barbecho (un año sí y otro no, en el sur, y un año sí y dos no, en el norte) y pasaron a cultivarse todas las parcelas.

Las tierras comunales, que desempeñaban un papel clave en la economía de los pueblos como pasto y como recurso para los habitantes más pobres, tardaron en ser abandonadas. La roza y quema como medio para mejorar el suelo se utilizó durante mucho tiempo en los páramos y en los claros de los bosques del Delfinado, las Ardenas, el interior de Bretaña y el Lemosín. En el Allier, hasta la década de 1880, muchos campos (los peores, según nuestro informante, aunque muchos entraban en esta categoría) se dejaban sin cultivar durante dos o tres años para que se cubrieran de retama, que se arrancaba antes del desbroce y se utilizaba para la calefacción doméstica, los hornos de pan familiares y, por supuesto, para hacer escobas. En el Alto Corrèze, hasta alrededor de 1880, cuando por fin se empezaron a repartir los bienes comunales, los campesinos sin tierra prendían fuego a

los brezales, desbrozaban unas cuantas hectáreas, las trabajaban durante tres o cuatro años sin ningún tipo de abono y luego se trasladaban a otro lugar. En las Ardenas, casi hasta el día de hoy, esas tierras se sometían a ciclos de veinte años: las quemaban al final del verano, para plantar centeno durante dos años; a continuación se empleaban durante dos años más para cultivar retama, que se utilizaba como lecho para el ganado estabulado; y luego se dejaba que volviera a crecer maleza durante unos quince años, cuando se repetía el ciclo. En 1835, los intentos de poner fin a estas prácticas provocaron un clamor popular contra las propuestas que «condenaban al hambre a la población trabajadora» y que, ante el desdén de las autoridades, desembocaron en los disturbios de los *sarteux* de 1837. En 1897, este método cíclico de cultivo, el *sartage*, se seguía practicando en la mitad de los bosques comunales (unas seis mil hectáreas) del *arrondissement* de Rocroi.[346]

Está claro que esta no era la forma más productiva de utilizar la tierra. Pero aquí, como en otros casos, la resistencia al cambio no se debía a la mera obcecación, sino más bien a la voluntad de aferrarse a unas formas sin las cuales la economía del hogar y de la comunidad se desmoronaba. Así, en el Lemosín, donde el desbroce de tierras para su cultivo no se convirtió en habitual hasta el cambio de siglo, los campesinos siguieron empleando las aliagas y retamas que crecían en las tierras no desbrozadas como lecho para los establos mientras continuó siendo más lucrativo vender la paja para fabricar papel. La iniciativa privada tampoco lo tenía fácil, ni siquiera en tierras no comunales, cuando iba en contra de la costumbre, como en el Lemosín, donde cada dos años se sembraban los caminos de barbecho (*chemins de jachère*) para cultivar cereales. La tradición imponía una rotación bienal que todo el mundo estaba obligado a respetar, lo quisiera o no.[347]

Además, el abandono del barbecho exigía encontrar algún otro medio para nutrir el suelo. Pero lo que Faucher llama «la revolución química» llegó tarde a muchas regiones. Durante mucho tiempo los abonos naturales desempeñaron (o al menos podrían haber desempeñado) el papel protagonista. En los lugares donde el ganado era escaso o inexistente, como el

valle medio del Garona, la gente contaba con palomares que les proporcionaban excrementos (palomina), sin los cuales era imposible el cultivo de plantas comerciales como el cáñamo y el tabaco.(51) Pero en la mayor parte del país el único abono era el estiércol, e incluso en este caso, como se lamentaban los contemporáneos, su potencial solía pasarse por alto. Algunas regiones apenas parecen haber utilizado el estiércol antes de 1830 (Alto Garona), aunque las que lo introdujeron entonces se adelantaron en cuarenta años al Lemosín, donde su uso y el del abono líquido para enriquecer los campos no se extendió hasta después de 1870. Y lo que es más importante: cuando los estercoleros se mantenían con este fin, solían estar mal gestionados y su riqueza se desperdiciaba. La indiferencia y la ignorancia, unidas a la falta de medios, perduraron hasta bien entrada la Tercera República. Fue el mayor número y peso de la cabaña ganadera lo que puso más estiércol al alcance de los campesinos, un proceso que, en la mayoría de regiones, arrancó en la década de 1880.[348]

Como dice el proverbio: «Quien tiene heno tiene pan». El heno alimenta al ganado, el ganado produce estiércol, el estiércol hace crecer los cultivos. Pero la cabaña bovina seguía siendo reducida y magra, mal criada, mal alimentada y sobrecargada de trabajo, por lo que su aportación a los estercoleros no era tan importante como su mismo número parecería indicar. Los caballos no estaban mejor. Como informó un oficial del ejército en 1838: «Hay muchos caballos, pero no hay quien pueda aprovecharlos; están casi todos ciegos de un ojo o de los dos, y carecen de tamaño y sustancia». Los oficiales del ejército se preocupaban menos por el ganado bovino, pero, como hemos señalado, las cifras existentes pintan un panorama magro para el Lemosín, hoy una fuente importante del suministro de carne de Francia.[349] De forma similar, en el Morvan, la raza blanca charolesa no apareció hasta 1840. Los cronistas del oeste de mediados de siglo coinciden en criticar sus *chétifs bestiaux*. En 1858, los campesinos del Mayenne se ayudaban mutuamente a levantar a las bestias demasiado débiles para abrevarlas. Incluso había un método rutinario para hacerlo, en el que el hombre más fuerte del grupo tiraba de la cola del animal.[350] En estos lugares, tuvieron que pasar diez años para que

la especialización y la cría selectiva dieran resultados entre la gran masa del campesinado.(52)

Es cierto que el consumo urbano de carne aumentó durante la Restauración y la Monarquía de Julio, y los precios de la carne subieron en consonancia. Esto, junto con una política gubernamental destinada a mantener bajos los precios de los cereales, hizo que algunos agricultores se pasaran a la ganadería. Sin embargo, eran muchos más los que se mantenían al margen de las redes comerciales, ajenos a las condiciones del mercado. Eran otras consideraciones más urgentes las que tenían que apuntar a las nuevas posibilidades.

La primera consideración era, una vez más, la necesidad de estiércol más abundante y de mejor calidad. Y eso suponía más forraje, cuya mayor producción dependía de otras formas de abonar la tierra, sobre todo con cal. La mejora de los suelos ácidos con cal no era un método nuevo, pero su ámbito de aplicación se limitaba a las regiones calcáreas o a las zonas de fácil acceso a las caleras. En el resto del territorio, la cal era algo raro que se reservaba para la construcción de iglesias y casas señoriales. Cuando, por razones políticas, empezaron a construirse carreteras en la Vendée en la década de 1840, mucho antes de lo que hubiera sido normal, pudieron encalar los campos del *bocage* y sembrarlos con trigo «para los ricos». Pero incluso entonces la cal transportada en carro seguía siendo demasiado cara para muchos. Los canales, y luego los ferrocarriles, llevaban cal barata a los campesinos de las zonas por donde pasaban. Pero más allá de su radio de influencia y del de los puertos costeros, había zonas muy extensas en las que el precio de la cal siguió siendo prohibitivo hasta que se construyeron ramales ferroviarios en el último tercio del siglo.[351] Los campesinos se consolaban pensando que, como decía el proverbio, la cal enriquece al padre pero empobrece al hijo.(53) Sin embargo, un mapa del consumo de cal en los departamentos de la Creuse y el Alto Vienne a principios del siglo XX (que revela, como es de esperar, un mayor consumo a lo largo de las líneas de ferrocarril y en los alrededores de las estaciones) muestra una clara coincidencia entre el uso de la cal y la agricultura intensiva y próspera, a menudo en tierras que habían sido

estériles hasta hacía poco.[352]

Las comunicaciones fueron cruciales en la historia de los abonos, que tardaron en llegar: como la escoria, que no empezó a utilizarse en Bresse hasta 1890, y el guano, que se importó a partir de 1840 pero que no llegó a la Dordoña hasta 1870. El guano y los abonos químicos, al principio, se compraban con reticencias, en parte debido a los escándalos de adulteración, fraude y precios desorbitados que habían marcado el comercio de estos productos, en parte por su coste y por el del transporte. Incluso en regiones como Normandía su uso no se generalizó realmente hasta poco antes de la Primera Guerra Mundial y, en el resto del país, después de la contienda.[353]

Los cambios en el material y en las herramientas también fueron lentos y vacilantes. Los aperos de labranza tradicionales se habían modificado poco o nada desde la Antigüedad. El agrónomo del siglo XVI Olivier de Serres, que recomendaba la rotación de cultivos, consideraba sin embargo que valía la pena repetir el consejo de Catón: «No cambies la reja del arado, porque con el cambio te arriesgas a salir perdiendo». Mientras el margen de subsistencia fuese mínimo, el riesgo de salir perdiendo garantizaba que se siguiera el consejo. Los arados de madera oscilantes del modelo más antiguo eran de uso general en las zonas situadas al sur y al oeste de las tierras pesadas del norte al menos hasta mediados de siglo, y en algunos lugares siguieron empleándose con posterioridad. El arado dombasle, más avanzado, se adoptó de forma general en la Dordoña entre 1840 y 1890, en el Morbihan entre 1850 y 1860, en el Livradois en la década de 1860, en la Saboya en la década de 1870. Pero lo más habitual era que coexistieran tipos distintos de arado. Así, en los Alpes, el arado Dombasle penetró en los valles alpinos a finales de la década de 1860, mientras que el arado oscilante medieval se imponía en las montañas, donde los caminos eran escasos y malos, porque era ligero y se podía transportar fácilmente. En el Aveyron, donde el dombasle también se extendió en la década de 1860, y en el Ariège, donde el primer dombasle apareció en 1837, el antiguo *araire* sobrevivió hasta finales de siglo. En el Corrèze, el arado más utilizado durante la mayor parte del siglo era una variante del

antiguo arado de madera de abedul, de fabricación casera, con la reja de haya o roble y punta metálica. Hacia 1885 se incorporó a este una vertedera de hierro, para ser sustituido hacia 1890 por el dombasle. Por último, en 1920, apareció un arado pesado, el brabante pesado, llamado así por la provincia belga homónima en la que fue inventado; se trataba de un arado de metal de tren delantero y, por regla general, un par de rejas.

Había una diferencia enorme entre los departamentos del Corrèze y el Aisne, donde el uso del brabante ya se había generalizado en 1860. En el Corrèze y otras regiones que tardaron en hacer la transición, las condiciones sencillamente no eran favorables al cambio. En primer lugar estaba la calidad del suelo: cuanto más ligero es, más ligero debe ser el arado que lo trabaje. También hay que tener en cuenta las características físicas del terreno: en algunas zonas montañosas no caben equipos grandes y pesados. Mientras esas tierras se labrasen, los antiguos arados portátiles serían los más apropiados. Desde luego, en algunas partes del Midi, en las laderas empinadas, por ejemplo, donde el arado era poco práctico, reinaba la azada, la *charrue du pauvre* ('el arado de los pobres'). Allí, como decía el rústico, *lou bigot* ['azada'] *vau mat que l'araire*, y la forma tradicional de valorar las tierras de cultivo era en días de azada (*journals de fassure*). Por último, estaba el afán —la necesidad— de autosuficiencia. Las herramientas de los campesinos eran caseras. El cambio de los arados de madera a los arados con elementos de hierro implicaba depender de los demás. El campesino que antes se fabricaba los aperos en casa tuvo que recurrir al herrero del pueblo para obtener una punta de metal que incorporar a su parte de madera, y luego, con el arado dombasle, muchos más componentes. El brabante se situaba más allá incluso de la herrería: se compraba en el mercado y suponía una cuantiosa inversión de capital, no solo en cuanto al arado en sí, sino por los animales que lo arrastraban; representaba el paso a otro nivel de productividad.

No es de extrañar que la adaptación a los nuevos aparejos fuera lenta. En la Saboya, donde en la década de 1860, en los cantones de Tarentaise y Maurienne seguían utilizando arados

romanos de madera, y en otros cantones, arados medievales de doble vertedera, los nuevos modelos toparon con resistencias duraderas porque parecían muy frágiles y los artesanos de los pueblos no podían sustituir las piezas dañadas, por lo que su reparación resultaba costosa. En algunos pueblos de Comminges, a mediados de la década de 1880, el arado acababa de aparecer para facilitar el trabajo del campesino, que hasta entonces se realizaba con herramientas manuales: una pala equipada con vertedera (para las rozas), una pala y una azada para el maíz, y un mazo de madera para deshacer los terrones. Llegaron los arados y, después, la tracción animal, de modo que donde apenas la mitad de los campesinos de Comminges habían tenido una yunta de bueyes en la década de 1850, a finales de la de 1880 todos tenían su par.[354]

La región de Comminges era pobre; la Turena, relativamente rica. Sin embargo, también allí las mejoras en el equipamiento agrícola se introdujeron tarde, a partir de la década de 1890, incluso más allá de las *terres froides* y pobres de las mesetas, porque las mejores tierras se habían dividido en minifundios tan pequeños que los arados no podían dar la vuelta en las estrechas parcelas. En la región de Varennes, cuyas tierras de aluvión producían el mejor cáñamo de Francia, un viejo proverbio reza que el caballo se quedaba en el establo, el arado en el cobertizo y se trabajaba con la pala. La regla siguió aplicándose en esta próspera región hasta 1900, más o menos, año en el que los agricultores seguían utilizando el rastrillo para gradar la tierra.[355]

Las herramientas más humildes se resistieron a desaparecer casi tanto como el arado, sobre todo la hoz. La guadaña y la hoz coexistían en muchas regiones, la guadaña se utilizaba para segar el heno y la hoz, para las espigas. La eficacia de la guadaña era muy superior: con ella se podía trabajar mucho más deprisa, dos o tres veces más rápido que con la hoz, y se podía segar a ras del suelo, lo que ahorraba paja y trabajo. Las sociedades agrícolas hacían todo lo posible por fomentar el uso de guadañas, tanto presentándolas en las exposiciones y concursos que organizaban como enviando segadores a las zonas más reacias para enseñarles lo que se podía hacer con ellas. Pero los jornaleros, sobre todo, se oponían a la guadaña

por motivos más que fundados: porque sus mujeres, que iban detrás de los segadores, recogían menos paja y menos espigas, sobre todo después de que las guadañas se complementaran con rastrillos. Por eso la hoz no solo siguió utilizándose hasta el siglo XX en las tierras altas y en otros lugares donde el terreno dificultaba el empleo de la guadaña, sino que, en las llanuras, la resistencia a su sustitución se prolongó más de lo que habrían dictado las simples consideraciones de eficacia: hasta la década de 1870 en las llanuras del Gard; hasta el tercer cuarto del siglo en el Indre y el Loira e Indre, e incluso en las regiones más pobres de la Champaña, como Brenne y Borschaut; hasta aproximadamente 1890 en el cantón de Foix, aunque la guadaña se había introducido allí medio siglo antes, hacia 1840.[356]

Además, ciertas variedades de grano, como el trigo rojo de la Limagne, eran más fáciles de segar con hoz. Aunque la guadaña cortase más rápido, la hoz permitía un corte más uniforme, con las espigas a la misma altura, de modo que se perdiese menos grano en la trilla. Con las máquinas, el campesino podía segar el grano en su punto óptimo de maduración, como le gustaba, sin arriesgarse a incurrir en pérdidas como las que a veces le ocasionaba la guadaña, pero había lugares donde las máquinas no funcionaban bien o donde el campesino no podía permitírselas. Así, en las colinas del Corrèze, hasta la Primera Guerra Mundial, los prados se limpiaban con guadañas, pero el centeno, la avena y el trigo sarraceno se segaban con hoz. «Con la guadaña —afirmaba un correzano— se habría perdido grano y habría sido difícil juntar las gavillitas cónicas que se ponían a secar». Obsérvese que la razón práctica, aquí, se apoyaba en una base tradicional. Las gavillas se colocaban de una manera determinada, y era difícil aprender a hacer las cosas de otro modo. Sobre todo, quizá, la abundancia de mano de obra de la década de 1850 y, en algunos lugares, de la de 1860 prolongó la vida de la hoz: puede que hiciera falta contratar a más segadores y que el trabajo durase muchos más días, pero había segadores de sobra, y baratos. Además, para manejar la hoz no hacían falta ni gran habilidad ni fuerza, mientras que para manejar la guadaña se necesitaba un hombre fuerte y en forma. Así, por ejemplo, sabemos que en el Gers las

encargadas de segar con hoz eran las mujeres hasta 1885, momento en el que pasaron a ocuparse de la siega los hombres, con guadaña.[357]

En cierto modo, el avance de la guadaña se produjo al mismo tiempo que el de la maquinaria; en ambos casos, eran formas muy apreciadas de ahorrar mano de obra o de sustituirla cuando se agotaba la oferta de trabajadores agrícolas. En algunas zonas, como en el valle del Loira, por ejemplo, las hoces dieron paso a las segadoras mecánicas. La máquina se concibió para sustituir a la mano de obra escasa, no para aumentar la producción. Las segadoras, las trilladoras y las cosechadoras carecían de utilidad para la mayoría de los agricultores mientras hubiera mano de obra local o cuadrillas de braceros de regiones más pobres que pudieran hacer el trabajo igual de bien o más barato. La coincidencia a finales del siglo XIX de escasez de mano de obra, aumento de los salarios y mejora de las condiciones laborales —todo ello relativo, por supuesto— ayuda a explicar por qué se generalizó el uso de cosechadoras antes que el de arados mejorados o sembradoras. Así, en el Aveyron, según la Encuesta Agrícola, fue a partir de 1900 y sobre todo de 1905, «cuando la despoblación empezó a notarse en serio», cuando entraron las máquinas y «los conceptos de productividad y de la importancia del tiempo se introdujeron en la mentalidad del campesino». Y fue entonces, también, cuando «una existencia mediocre [fue] sustituida por cierto bienestar».[358]

Sin embargo, hay que tener cuidado de no confundir la aparición de maquinaria con su uso, y mucho menos con su uso general.(54) En 1867, cuenta J. A. Barral, el propietario de una granja modélica del Norte había comprado una cosechadora pero apenas la utilizaba. Funcionaba de un modo menos satisfactorio que la guadaña flamenca de mango corto con la que se cortaba el trigo, pero el dueño la guardaba «como una especie de advertencia para los trabajadores que así entienden que se puede prescindir de ellos si hace falta; una advertencia muy necesaria en los tiempos que corren». O viceversa: como escribía un maestro en 1886 desde Salerm (Alto Garona), los aparceros llevaban el arado del propietario a los campos junto con los suyos de madera, pero solo lo

utilizaban en caso de que el amo pasara por allí. En estas circunstancias, no es de extrañar que, cuando aparecieron las primeras segadoras gavilladoras en el Bajo Delfinado durante los diez o quince años anteriores a 1914, despertaran las iras de los segadores.[359]

Las máquinas no solo afectaban a sus salarios, sino también a su modo de vida. Los aperos fabricados en casa, a menudo personalizados para adaptarlos a las necesidades y circunstancias del propietario (por ejemplo, para que los manejara un zurdo),[360] habían sido sustituidos por productos fabricados en la aldea, y luego por equipos estandarizados llegados de lejos. La larga acumulación de detalles tomados en discreto préstamo conforme a la situación local había cedido su sitio a un cambio radical, del que no se libró ningún aspecto de la vida familiar o local. Las segadoras gavilladoras llevaron consigo balas comprimidas de heno y paja demasiado pesadas para que las manejaran las mujeres; así que las mujeres, ya desplazadas por las guadañas, quedaron más marginadas que nunca del trabajo del campo. (55) Cuando la siega de las espigas o el heno y la trilla se hacían a mano, lo que suponía varias semanas de trabajo diario agotador de sol a sol, era lógico que se celebrara su fin con fiestas y regocijo. Con las máquinas, sin embargo, estas tareas ya no eran gestas memorables y su finalización no era un acontecimiento tan trascendente. Más adelante veremos cómo, con las máquinas, la producción dejó de estar regulada por la costumbre y, por tanto, una gran cantidad de tradiciones y fiestas populares cayeron en el abandono o se convirtieron en rituales sin sentido.[361]

Pese a todo, los motivos de la resistencia de los campesinos a los nuevos métodos eran más a menudo prácticos que sociales o psicológicos. Por ejemplo, durante unos quince años, desde la década de 1880 hasta 1895, los habitantes del Mazières natal de Roger Thabault lucharon con fuerza contra la introducción de nuevos arados y siguieron usando la hoz. ¿Por qué? Las hoces eran apropiadas para los campos de caballón alto, donde entre los surcos del arado se formaba un lomo alto que entorpecía el uso de la guadaña. El empleo de arados dombasle o brabantes habría rebajado la altura de los caballones y facilitado el uso de guadañas. Pero su adopción

conllevaba cambios sustanciales que no afectaban solo a las herramientas empleadas, sino al drenaje de la tierra. No eran las tradiciones las que impedían el cambio; eran las condiciones y las circunstancias las que habían impuesto los métodos tradicionales y las que los mantendrían hasta que pudieran modificarse.[362]

Como cuenta Jean Cuisenier, aunque los campesinos tunecinos de Ansarine estaban apegados a los métodos tradicionales, muchos pasaron sin dificultad de sus arados primitivos a la *charrue vigneronne* más avanzada. Era una herramienta nueva, pero podían utilizarla con la misma yunta (bueyes o mulas) que su antiguo arado. No exigía ninguna inversión adicional en animales de tiro, por lo que no era indispensable aumentar la extensión de tierra necesaria para su mantenimiento. Al igual que la grada, adoptada con la misma facilidad, la innovación se integraba en la tradición y no precisaba cambios en el orden de cosas existente. En cambio, de la *charrue vigneronne* al brabante totalmente metálico la distancia era inmensa, y para la mayoría de los campesinos de Ansarine, insuperable. Para trabajar con brabante en el *djebel* se necesitaban al menos cinco yuntas de bueyes, a los que había que alimentar, cuidar y sustituir. Para eso hacía falta una explotación mucho más extensa y, lo que es más importante, los conocimientos adecuados para gestionarla, una formación y una experiencia que pocos habían adquirido con sus pequeñas explotaciones.[363]

En última instancia, pues, la elección de los aperos y la adopción de nuevas herramientas dependían de las posibilidades de la tierra: el nivel de vida que ofrecía y su potencial para soportar mejoras; la naturaleza de las parcelas concretas y las exigencias que planteaban (hemos visto que en algunos casos las novedades eran poco indicadas y no aportaban ninguna mejora); las características estructurales de los campos y las servidumbres comunales que estas podían imponer;[364] incluso el tipo de cultivo, ya que el maíz era más intensivo en mano de obra que el trigo, y la introducción de los cultivos de raíces y tubérculos redujo no solo la cantidad de mano de obra local disponible, sino el tiempo que el campesino tenía para fabricar sus propias horcas y gradas.[365] Y así sucesivamente.

Las estructuras de propiedad de la tierra también eran importantes. Allí donde la aparcería, testimonio de la pobreza, estaba muy extendida —en el sudoeste, el centro y el sudeste—, sus efectos sobre la agricultura solían ser negativos. El arrendatario, que en la mayoría de los casos disfrutaba de la tierra mediante un contrato de arrendamiento verbal (o un contrato de arrendamiento escrito a corto plazo, que podía ser de solo un año), se encontraba en precario y no estaba dispuesto a realizar mejoras. El dueño, en una situación igual de insegura que su arrendatario, como obtenía pocos beneficios de su propiedad, tampoco estaba dispuesto a invertir en ella. La pobreza pura y dura hacía que los aparceros fueran conservadores. En Saint-Germain-les-Belles (Alto Vienne), donde el rendimiento medio de los cereales a mediados de siglo era solo de cinco veces la cantidad de semilla plantada, «los aperos son paupérrimos porque no pueden comprarlos buenos. El ganado es malo porque no tienen sementales». Los aparceros cultivaban en gran parte para su propio consumo, no para el mercado. Y «como por lo general tienen que poner ellos los aperos y mantenerlos, evitan el gasto manteniendo los de sus padres, que reparan sin cesar». En los Pirineos encontramos referencias, en 1895-1896, a retrasos en la siembra debidos al uso de herramientas viejas e ineficaces, utilizadas porque los propietarios no estaban dispuestos a gastar ni un céntimo en material nuevo. De ahí que «los campesinos se estanquen en las viejas rutinas».[366] En conjunto, la aparcería solía ser donde las viejas formas de trabajar la tierra y sus herramientas resistían más tiempo y en mayor número.(56) También fue la forma de agricultura que disminuyó más rápidamente entre 1882 y 1929 en todos los departamentos donde había sido una característica notable.

Mutatis mutandis, lo que se ha dicho sobre la aparcería también vale para las explotaciones en régimen de arrendamiento. En algunas partes de Bretaña, una forma de explotación llamada *domaine congeable* era incompatible con cualquier mejora, especialmente de los edificios. Este régimen de explotación exigía que todos los edificios se repararan o reconstruyeran exactamente como estaban de origen, lo que significaba que incluso en 1907 las cabañas de paja y paredes

de barro se reconstruían como siempre habían sido; y las nuevas se levantaban en su mayoría siguiendo el modelo antiguo. Pero aun los contratos de arrendamiento sencillos parecían disuadir a los arrendatarios de introducir mejoras, por miedo a que los propietarios les fueran a aumentar el alquiler. Jean Vidalenc menciona que el propio Mathieu de Dombasle, gran reformador agrícola, solo consiguió un contrato de arrendamiento blindado de veinte años en Roville gracias a la intervención de Carlos X. Al cabo de casi un siglo, la situación de los arrendatarios no era menos precaria. Lo mejor que podían hacer, escribió Paul Mayer, era comprar maquinaria y ganado de calidad. Y, en efecto, la ganadería podía proporcionar pingües beneficios, incomparablemente superiores a los de los cereales. Pero para eso hacía falta un capital considerable, al igual que el desarrollo y la mejora de la tierra. Los estudios de J. A. Barral revelan el coste que suponía la construcción de caminos de acceso, el drenaje, el desbroce y el abonado de nuevas hectáreas, la compra de equipos y, sencillamente, la adquisición de los conocimientos económicos y científicos necesarios para todo ello. Era algo que estaba muy por encima del campesino medio, y más aún del pobre.[367]

«Hoy en día —escribía Barral en 1870— para cultivar la tierra con provecho hay que poseer muchos conocimientos».[368] Pocos los tenían, ni siquiera en el próspero norte.(57) Y los que sentían la tentación de innovar se veían frenados por la presión social. Los terratenientes no podían favorecer a los buenos arrendatarios porque se esperaba que los trataran igual que los terratenientes vecinos. Los lugareños estaban expuestos a la presión de sus semejantes, que iban de las sonoras y reiteradas advertencias de su inminente ruina y esterilidad hasta manifestaciones más contundentes de desaprobación.(58) Además, las condiciones materiales reforzaban el conservadurismo natural, y las ideas preconcebidas sobre la inmutabilidad de las cosas iban en contra de las posibilidades de innovación y frenaban los cambios con la suficiente eficacia como para que los juicios negativos se autocumplieran, al menos durante cierto tiempo. Como cabía esperar, las mejoras que llegaban a producirse habían sido aconsejadas o impuestas desde el exterior, y

solían calar mejor donde los forasteros (por motivos de proximidad, residencia o control de la economía) eran más numerosos, más influyentes y estaban menos aislados. Donde no era así, y donde la cohesión de los grupos de campesinos era mayor, la resistencia a la innovación también lo era.[369]

Es evidente que dicha resistencia reflejaba una estimación correcta por parte de los campesinos de su verdadera situación. Las mejoras modernas ensalzadas por los forasteros tenían perfecto sentido desde el punto de vista de los forasteros. Pero los campesinos no las podían aceptar sin más, sino como parte de un conjunto más amplio de cambios destinados a reemplazar el conjunto de las condiciones de trabajo existentes. Como señaló el padre Serge Bonnet, antes de que el campesino de Lorena tuviera acceso a un seguro para sus cultivos y su ganado, la parcelación de las tierras, los pastos comunales y la rotación trienal de los cultivos eran formas de seguro agrícola. Es en este sentido como los bienes comunales desempeñaban un papel importante: en cuanto que factores e indicadores del cambio a escala local. Por eso los bienes comunales sobrevivieron a pesar de que el pensamiento económico dominante hubiera querido verlos abolidos. Luego, a medida que las mejoras particulares fueron en aumento, las tierras comunales pasaron a ser menos relevantes y a importar a menos personas. En Lorena, el número de solicitudes de permiso para desbrozar y plantar en las tierras comunales se redujo. En el Lemosín, los avances en la cría de ganado también hicieron que disminuyera el número de interesados en utilizar los pastos comunales. Y lo que es más importante, el coste (pero ahora también el interés común) de la construcción de caminos locales, y luego de escuelas y de otras instalaciones municipales, solo podía sufragarse mediante la venta de los bienes comunales.[370] Los agricultores ricos (relativamente hablando) que formaban parte de los ayuntamientos querían vender o alquilar las tierras comunales, especialmente los bosques, y utilizar sus ingresos de forma rentable. Podían permitirse comprar su propio carbón. Los campesinos pobres, cuyo presupuesto dependía del derecho a cortar o a recoger leña, no podían calentarse ni alimentarse adecuadamente sin contar con el espigueo.(59) Privados de estos recursos marginales, estaban

más que dispuestos a emigrar.

Así pues, las mejoras (escuelas, carreteras, progreso económico) que facilitaban la emigración también crearon la situación que la precipitó, al eliminar los medios tradicionales de subsistencia del campesinado. La tierra que no se utilizaba al máximo se urbanizó, y con el desarrollo llegó la despoblación y una especie de barbecho social. Pronto, los agricultores ricos e innovadores echarían de menos a los trabajadores agrícolas sobreexplotados durante la cosecha y la siembra de primavera, y tendrían que reducir sus operaciones o invertir en maquinaria. Pronto, también, las últimas supervivencias se acabarían sin gran oposición: una ley de 1891 estableció la libertad total de todo el mundo para cultivar lo que quisiera y como quisiera; los *parcours* y los pastos comunales se abolieron legalmente en 1899; el derecho a espigar después de la siega, incluso para los pobres, desapareció hacia 1914.

A finales de siglo, había menos pobres, el margen de subsistencia era más amplio, la pobreza influía menos en el reparto de los recursos. El barbecho se había reducido en más de un tercio entre 1862 y 1882, y en más de la mitad en las regiones más agrestes como el Alto Loira. Las praderas y pastizales dedicados al forraje casi se habían triplicado. Más forraje, más ganado; más ganado, más estiércol; más estiércol, campos más productivos. Las tierras se araban a mayor profundidad y los abonos químicos eran más abundantes. El campesino cultivaba más de todo, pero si en la década de 1880 el aumento de la productividad afectó sobre todo a los cultivos más pobres, como el centeno, en 1912 el centeno se había estabilizado y el trigo, más noble, lo había superado. [371] La calidad mejoró a la par que la cantidad: signos de prosperidad y de cambios en la alimentación.

9
DÁNOSLE HOY

Ce n'est pas le malheur, c'est le bonheur qui est contre nature. La condition naturelle d'un homme comme d'un animal c'est d'être assommé ou de mourir de faim.

HIPPOLYTE TAINE

«*As fa? Mandja ta ma, garda l'aoutro per dema!*». Muchos debieron de ser los niños quejumbrosos o los adultos famélicos que lo oirían decir: «¿Tienes hambre? Cómete la mano, ¡y guárdate la otra para mañana!».[372] Ya hemos visto que el hambre ocupó un lugar importante en la vida del campesino hasta bien entrado el siglo XIX. Pasar del hambre a la subsistencia y de la subsistencia a cierta suficiencia es hacer la transición del mundo antiguo al moderno. En la Francia rural el hambre real no desapareció, o las mentalidades no se ajustaron a su desaparición, hasta los albores del siglo XX.

Pero tal vez no todas las mentalidades, ni siquiera entonces, ya que hasta el día de hoy en el Franco Condado todavía hay quien recuerda que la generación anterior era muy escasa con la comida y que daba a los niños lo menos posible para comer. Así les habían educado en el último tercio del siglo XIX, en un mundo que aún recordaba y temía al hambre. Desde los Pirineos hasta los Vosgos, las memorias de los ancianos, únicos archivos de los pobres, contaban las calamidades del pasado vivo: las requisas del año II de la Revolución, la carestía de 1816, el hambre de la década de 1840, los años del granizo y de cuando las espigas se pudrieron antes de madurar, los días difíciles de la primavera en que se agotaban las reservas, la escasez cuando el pan era de cebada o de alubias y los años sin pan.(60) La plegaria por

el pan nuestro de cada día seguía cargada de angustia.

Los proverbios rememoraban los años de escasez y recordaban continuamente a los campesinos, suponiendo que necesitaran dichos recordatorios, la necesidad de llenar el vientre con cualquier cosa con tal de que estuviera lleno del todo o incluso a medias. El lenguaje también se lo recordaba, con abundantes expresiones que aludían a repartir las cosas bien, a comer lo justo para mantenerse con vida, a dar al sastre solo la tela precisa; y con frases rituales que exhortaban al ahorro: hay que estar a las duras, hay que estirar las cosas, no hay que comerlo todo de golpe. «À grasse cuisine, pauvreté voisine» y «Morceau avalé n'a plus de goût». Conclusión: ¡más vale ahorrar![373]

Todo esto era fácil de recordar porque, a mediados del siglo XIX, la vida cotidiana llevaba consigo recordatorios de la escasez del pasado en la necesidad del presente. Las condiciones de vida en tiempos de Luis Felipe no eran tan distintas de las que predominaban en tiempos de sus primos mayores. La sal, por ejemplo, indispensable para la vida, seguía siendo escasa y cara, y continuó tratándose como algo precioso mucho después de que la Revolución aboliera las gabelas. Se guardaba en cajas especiales o debajo del asiento de bancos cuidadosamente arrimados al fuego, y a veces se sustituía por una variedad de acedera silvestre conocida como hierba salada. Cuando Lamartine suprimió el impuesto sobre la sal en 1848 y la hierba salada dejó de ser un recurso necesario, los campesinos —al menos en la zona de Mâcon, de donde era Lamartine— pasaron a llamarla «hierba del señor de Lamartine». Cada vez que se planteaba algún proyecto de impuesto sobre la sal, despertaba una viva hostilidad. Y con razón, como nos informa el subprefecto de Saint-Girons en 1862, al comentar: «En el campo, donde nunca llegan las noticias de política, la gente se fijó [en el proyecto de impuesto] inmediatamente. Es el único gasto que hacen los campesinos de esta zona».[374]

El dinero era escaso, lo sabemos, y se pagaba a regañadientes a cambio de lo necesario para el sustento, ya que el *nécessaire*, como se lo llamaba a veces y de forma reveladora, no debía ser nunca más que eso: lo absolutamente necesario, que además era muy poco. En 1881, el *directeur des*

contributions directes del departamento del Alto Loira redactó un informe que repetía casi literalmente el que treinta años atrás había presentado un predecesor suyo, que había calculado que 17 de cada 20 habitantes vivían en la indigencia o en el límite de la misma: «El forastero no puede ni imaginarse su modo de vida, el pan negro, la privación extrema de vino y de carne, incluso de cerdo, [...] su tendencia a escatimar en todo y a descuidar por completo su propio bienestar, su preocupación constante por ahorrar cada céntimo. Solo comportándose así y viviendo cada día al borde de la miseria consiguen escapar de ella».[375]

La mayoría de la gente que bordeaba la miseria a diario intentaba de arreglárselas, o tenía que arreglárselas, con lo mínimo. A veces se trataba de pan o de tortitas, pero siempre de la *soupe*. La *soupe*, que podía consistir en unas gachas, alguna papilla o cualquier cosa hervida, o simplemente agua con sal y grasa, era el núcleo y la base de la dieta del campesino. «La *soupe* hace al hombre y la mujer hace la *soupe*» decía el proverbio; y hacer la sopa era la primera tarea de la mujer. Preparar la comida era «*faire la soupe*»; «*venir souper*» era ir a comer; *souper*, por supuesto, significa 'cena'. De hecho, la *soupe* era la medida de la saciedad: «*J'en ai soupe*» significa «ya he tenido bastante». Y a veces servía incluso de elemento de comparación, como en el Franco Condado, donde si no se podía hacer nada bueno con algo o con alguien, se decía que no se podía hacer una buena *soupe*. Así pues la *soupe* era el alimento básico, y a menudo plato único: un potaje de trigo, cebada, maíz, mijo, trigo sarraceno, castañas, coles, nabos o patatas, con pan de cebada o centeno, y agua o leche para beber. En las fiestas se servía vino, sidra o carne, si se podía.[376]

En las Costas de Armor, el campesino con recursos comía tocino una vez a la semana y pan una vez al día. En el Forez, donde creció, Benoît Malon recordaba que comían pan de centeno remojado en agua salada con un poquito de mantequilla, mañana, tarde y noche, acompañado de un pedazo de pan seco y, en los días de fiesta, una manzana o un trozo de queso. Hacia mediados de siglo se decía que los campesinos de los Altos Alpes estaban encantados de tener pan, «aunque sea duro y negro, aunque sea de un año y solo

de centeno». En el Tarn, según una guía de viajes de 1852, los campesinos más pobres aportaban grasa a su dieta vegetariana con un poco de manteca de cerdo que guardaban en una bolsita que sumergían brevemente en la olla y reutilizaban hasta que se agotaba.[377] La patata, por supuesto, era un alimento básico; la pérdida de la cosecha podía condenar a la mitad de la población a la subalimentación o a algo peor. Como decía el proverbio del Vivarais, cuando había patatas, las criaturas salían adelante: «*Quant de tartoflas i a, canalha s'en sauvara*». O como se decía en la canción de la zona del Berry:

À Givardon, dans un'maison
y s'nourront mal com'des cochons
durant l'annee entière,
eh ben!
y s'bourront d'pom's de terre.
Et vous m'entendez ben!

Le p'tit qu'est dans son lit
qui baill', qui cri', qui fait la vie,
sa mère y dit: Veux-tu t'taire,
Eh ben!
en l'bourrant d'pom's de terre.

Deux amoureux dans l'coin du feu,
deux amoureux dans l'coin du feu,
y'parlont d'ieux affaires,
Eh ben!
en s'bourrant d'pom's de terre…

En el Morvan, se comían patatas, judías, grañones, castañas, cuando las había, y un pan horroroso. En el Velay las patatas eran el alimento habitual, y el pan, un lujo que no se comía todos los días. Y lo mismo en todas partes. Guy Thuillier cita un informe de 1844 sobre los campesinos del Nièvre, que «en invierno, después de haber reparado sus aperos, se meten en cama y pasan días enteros encamados y apretujados para mantenerse más calientes y comer menos. Se debilitan a propósito […] para negar a su cuerpo un alimento del que no parece digno, ya que permanece inactivo».[378]

Los informes del ejército indican que esa era la situación

dominante al cabo de unos veinte años. «Gran frugalidad»: patatas, ajo, tortas de maíz, rara vez pan, carne en contadas ocasiones para los más acomodados (Alto Garona, 1862). Pan de centeno, patatas, leche y queso, sopa con algo de grasa, tocino los domingos (Allier, 1864). Apenas han empezado a comer carne (Cher, 1862). Al igual que un informe anterior sobre el Lot, que había atribuido la irritabilidad de los nativos a su dieta, varios veían en la desnutrición la causa de su apatía y pereza. Un oficial comenta, lacónico: «Tienen muchos hijos, pero crían a pocos».[379] Alain Plessis, que constata que la ingesta calórica diaria mejoró durante el Segundo Imperio, al pasar de 2.480 per cápita a 2.875, señala que, desde este punto de vista y según los criterios actuales, la Francia de finales de la década de 1860 empezaba a salir del subdesarrollo.(61) Pero solo empezaba. Y es interesante observar que los alimentos de humanos y animales (patatas, castañas, trigo sarraceno) siguieron siendo intercambiables durante bastante tiempo, de modo que cuando la comida escaseaba, los animales simplemente comían menos.[380] La parca dieta de base vegetal facilitaba el trasvase de alimentos entre bestias y personas.

Las referencias, cada vez más numerosas, a la mejora de las condiciones a medida que transcurre el siglo dan fe de que se produjeron auténticos progresos. Al mismo tiempo, dan testimonio del bajo nivel de partida y de lo lejos que estaban las cosas de las expectativas actuales. Pensemos, por ejemplo, en la mejora de la situación que tuvo lugar en el Lemosín, donde se decía que las transformaciones de principios de la década de 1870 habían aportado «prosperidad y bienestar», hasta el punto de que en 1874 la producción de las tierras, mejorada gracias a los fertilizantes, «satisface con creces las necesidades de los habitantes que, durante la mayor parte del año, subsisten casi exclusivamente a base de castañas y patatas». Unos años más tarde, un viajero que se encontraba en Valgorge, en el sudoeste del Ardèche, constataba la frugalidad de la dieta local: sopa de castañas, incluidas las rancias y mohosas, pan de centeno hecho con harina integral y cualquier cosa que pudiera servir de acompañamiento, por lo general, patatas, cuajada o suero, leche o, sobre todo, agua. En el Mâconnais de la década de 1890, la dieta estándar

seguía consistiendo principalmente en pan frotado con ajo y tortas de patata (para ahorrar trigo) y de trigo sarraceno (negras y pegajosas).[381]

Sin embargo, lo cierto es que la situación fue mejorando. En Chermisey, en los Vosgos, donde el viejo proverbio decía que se podía morir de hambre incluso en la época de la cosecha, la dieta del agricultor durante la semana había cambiado muy poco en 1889, pero los domingos comía un guiso con un poco de carne y a veces incluso se podía tomar una taza de café. «Más de lo que Enrique IV hubiera soñado», dice el *instituteur*.[382] De lo que ahora se hablaba era de la falta de variedad —poca o ninguna carne, pocas frutas y verduras frescas que elegir— y el carácter monótono y repetitivo de la dieta. Se había acabado el hambre, pero no la dieta a base de verduras y cereales.(62) En 1904, en una posada cerca de Beage (Ardèche), Ardouin-Dumazet observó cómo la familia del dueño de la posada tomaba la cena. «Los niños se sientan cerca de la chimenea, donde hierven las patatas; estas se vierten en un cesto para escurrirlas y luego las llevan a la mesa. El padre las aplasta con el puño, muele un poco de sal con el molinillo, y cada uno escoge un trozo y lo sala en la mesa. Una jarra de leche para cada uno y se acabó la cena».[383] En 1908 los jornaleros de Cornouaille (que seguían viviendo «en una miseria indescriptible») solo comían tocino en las fiestas y vivían a base de productos lácteos, gachas y patatas. Ese mismo año, Jules Renard describió la dieta estándar de los campesinos del Nièvre: pan, sopa (agua, sal, manteca), ensalada, cebollas y rábanos. La mantequilla era demasiado cara; los huevos se podían vender, por lo que no se comían; lo mismo ocurría con todo aquello con lo que uno pudiera sentirse tentado a darse un banquete.[384]

Esto último es importante, porque muchos estudiosos se sienten desconcertados por semejante penuria en medio de la abundancia. Los campesinos parecían vivir rodeados de comida. ¿Por qué iban a pasar hambre, si tenían tantos alimentos a mano? Pues porque los vendían. Las ranas, los caracoles y las setas, abundantes en algunas regiones, complementaban la dieta de los campesinos, pero lo más habitual era que los recogieran para venderlos.(63) Aun así,

la campiña era rica en hierbas y hojas comestibles: había brotes de alerce que masticar y hojas de acebo joven con los que elaborar bebidas, además de espino, el «pan con queso» del Distrito de los Lagos inglés. En el departamento del Ardèche se encontraban arándanos azules y rojos: los pastores se los comían a falta de alimento mejor; los aldeanos de las montañas preparaban mermelada con ellos (buena contra la diarrea), e incluso intentaban hacer vino de arándanos. En los Bajos Alpes, a partir de mediados de siglo, los hayucos, que antiguamente se tostaban como sucedáneo del café, pasaron a ser apreciados por su aceite, y el brezo dejó de ser un sucedáneo de la harina. Sin embargo, los piñones, los frutos del serbal o el cornejo seguían complementando la dieta. Y cuando la filoxera asoló los viñedos al cabo de dos décadas, unos cuantos viticultores que, al menos en Saintonge, habían hecho de la *piquette*, y no del vino, su bebida básica, aprendieron a arreglárselas con esencias destiladas de bayas de espino, laurel, romero o incluso remolacha.[385] Nada de esto llegó a tener mucha importancia, o eso suponemos, porque no está documentado. Pero lo que sí tenemos documentado pinta un cuadro deprimente.

El campesino, en opinión del padre Gorse, guardaba para sí lo peor de lo que producía. Las mejores patatas o castañas se reservaban para la venta; el cerdo que sacrificaba para su mesa era siempre el ejemplar más miserable; la mantequilla que batía su mujer apenas se tocaba; los huevos se llevaban al mercado, al igual que las gallinas y el pescado que pescaba. [386] Incluso los campesinos más ricos, nos dice un médico del Tarn, vendían sus aves, conejos y huevos en el mercado y comían igual que el aparcero y el jornalero, con un plato más lleno quizá, pero eso era todo.(64) «Cuanto más gorda es la cocina, más magro es el testamento». A principios del siglo XX, el pescado y la caza eran «raros y costosos» y, aunque dejaron de ser tan raros con el tiempo, siguieron costando un dineral. De ahí que los habitantes del Morvan, cuyos ríos estaban llenos de truchas y cangrejos de río, rara vez se comieran lo que pescaban. Lo que no vendían, lo utilizaban para obsequiar a la clase alta. Según cuenta Paul Sébillot, incluso los bretones de la costa solo comían el marisco más barato y los abundantes cangrejos y vendían

todas las ostras y langostas que podían. En el Aube de la década de 1880, donde la dieta vegetal apenas variaba, los campesinos no solo mercadeaban con todas las aves o pescados que conseguían, sino también con parte de la carne cada vez que descuartizaban un cerdo. El pescado que conocían era el arenque en salazón o en escabeche, «y muchos murieron sin haber probado nunca una sardina». Lo que no se podía desechar o el mínimo capricho que se podía permitir el campesino era lo único que iba a parar a la *soupe*. [387]

El pan, en cambio, se guardaba celosamente… donde se comía, claro. El prefecto del Ariège, por ejemplo, escribió al ministro del Interior que las crisis del pan no afectaban a su departamento porque la población no lo comía nunca. Ya fuera por falta de medios o por razones de gusto, el campesino pirenaico hasta finales del siglo XIX comía maíz y avena en forma de gachas en lugar de pan. En el Couserans, del hombre que se daba aires de grandeza, se decía que pasaba de las gachas al pan; y el pan, a finales de siglo todavía guardado en un armario cerrado con llave, se reservaba para las fiestas. Sin embargo, en la mayoría de los lugares este alimento era el fin del trabajo y el núcleo del hogar. Al niño que desperdiciaba algo lo reñían diciéndole: «Se nota que no sabes de dónde sale el pan». Y de la pareja joven que se instalaba en su nuevo hogar se decía: «Se mettent a leur pain». Por desgracia, como rezaba otro proverbio, cuando eras joven tenías dientes, pero no pan, y al llegar a viejo, tenías pan, pero no dientes. Puede que también te faltara el pan en la vejez; pero, desde luego, los dientes eran indispensables si lo tenías.[388]

En su mayor parte y durante mucho tiempo, el pan de los campesinos era horroroso, aunque no tan malo como los panes de avena y cebada que describe Vauban, a los que no les habían quitado el salvado y que podían cogerse agarrándolos por la paja que aún asomaba de ellos. La mayor parte del pan era casero, y no siempre estaba bien horneado; de hecho, se decía que una buena hornada de pan eran cien *sous* en el bolsillo. Pero una «buena hornada» acostumbraba a ser sinónimo de pan mal leudado, mal amasado, agrio y que enmohecía con facilidad. La tradición local servía de

consuelo: el pan mohoso traía suerte. En Sablières (Ardèche) se decía que «quien come pan mohoso encuentra monedas». Y en Loubaresse, no muy lejos, se decía que si tu pan enmohecía, señal de que en menos de un año te harías rico. De haber sido cierto, el campo habría vivido en la opulencia. Cuando en 1892 Margaret Betham-Edwards visitó a un próspero agricultor en los Pirineos, probó «pan de harina de trigo y maíz mezclados, una amalgama pesada y pegajosa», y comentó en tono diplomático: «Dicen que es muy sano y nutritivo».[389]

El pan se hacía en grandes hornadas para ahorrar combustible: cada dos o tres semanas en los lugares en los que el combustible era fácil de conseguir; en caso contrario, cada seis o doce meses. En el valle de Romanche, entre Grenoble y Briançon, Adolphe Blanqui encontró pueblos tan escasos de combustible que utilizaban estiércol de vaca seco para hornear el pan, lo que hacían solo una vez al año, y vio con sus propios ojos en septiembre una hogaza que había ayudado a preparar en enero. Ese tipo de pan había que cortarlo con hacha, sierra o espada, y no podías considerarte un hombre hasta que tenías la fuerza necesaria para cortarte el pan cuando estaba seco y duro. A veces, como en Saint-Véran (Altos Alpes) en 1854, la panificación anual se terminaba tras la apertura de un camino o una carretera que comunicaba con el exterior, y no es extraño. Pero el combustible seguía siendo una preocupación importante allí y en otros lugares —Maurienne, Oisans, Larzac, la costa de Bretaña— donde los niños recogían durante mucho tiempo boñigas de vaca (*bois de vache, bois court*), que podían secar y guardar para las contadas ocasiones en las que sus madres encendían el horno. A finales de siglo, Alfred de Foville descubrió que en los Altos Alpes se seguía horneando el pan una vez al año: guardado en un lugar seco, podía durar dos o incluso tres años. En cualquier caso, cuando la madera se encontraba a cierta distancia, el problema iba más allá de la falta de combustible, ya que se necesitaba tiempo para recoger las cargas de tojo o de retama que se destinaban a alimentar los hornos, y eso suponía perder un día entero que se podía dedicar a realizar otro tipo de trabajo. Así, en los lugares en los que se seguía horneando en casa, como en el

Lemosín durante la Primera Guerra Mundial, el pan se seguía haciendo solo cada tres o cuatro semanas, para consumirlo en su mayor parte seco y a menudo comido por las ratas. Pero, como dice el proverbio, «À la faim, tout bon pain»: ¡a buen hambre no hay pan duro![390]

Aun así, o tal vez precisamente por esas circunstancias, el pan negro e indigesto, base de la dieta cotidiana, era objeto de veneración, nunca se cortaba hasta que se hacía en él la señal de la cruz con un cuchillo; y compartir el pan era la esencia misma del compañerismo. En las montañas del Cantal, Pierre Besson recordaba que «le rendían culto [...] sin desperdiciarlo [...] comiendo la corteza». Un hombre que iba a Murat cada quince días llevaba dos sacos de panes redondos horneados en el pueblo y los revendía solo a los enfermos. Al encontrarse con un vecino en el camino que portaba una hogaza, le preguntaron quién estaba enfermo en su casa. El pan de panadería era algo raro y delicado, un regalo, un símbolo de riqueza, como el *quignon du jour de l'an*, el tradicional regalo de Año Nuevo que los padrinos de Lantenne (Doubs) entregaban a sus ahijados: «Un buen pan redondo con una hendidura y unos cuantos *sous* en su interior».[391]

Curiosamente, a pesar del gran prestigio del pan blanco y del panadero, como la gente estaba acostumbrada al pan negro malo de siempre, este seguía estando en boga. Los pobres habían comido gachas y centeno durante siglos; los cambios, incluso a mejor, tardaban en asimilarse.[392] El trigo sarraceno también tenía ventajas: era fácil de moler, sus flores atraían a las abejas (en una época en la que la miel compensaba la falta de azúcar) y los excedentes podían venderse como alimento para aves de corral o a las destilerías. En Bretaña, 120 libras de cebada costaban entre 11 y 12 francos, y 150 libras de trigo solo 14 francos; sin embargo, los campesinos únicamente comían pan de cebada, alegando que, aunque el pan blanco no fuera más caro, lo comerían con demasiado gusto y, por tanto, en exceso. Era una tentación en la que los pobres e incluso los más prósperos no querían caer. «En buena casa, pan duro y leña seca», decía el proverbio meridional.[393]

Si esos argumentos (que explicaban también el rechazo del

pan de molde) tienen cierto tufillo de resentimiento, no por eso dejan de ser reveladores de la mentalidad de quienes recurrían a ellos. La escasez proporcionaba argumentos que solo podía contradecir la abundancia.(65) Y la realidad superaba a la desconfianza. Incluso en las zonas montañosas más pobres de los Vosgos se ofrecía a los clientes un buen pan negro en 1869. En el Lemosín, en 1888, había molinos donde cernían la harina de los campesinos, lo que les permitía comer el centeno sin salvado. En el Beaujolais, donde en 1860 el pan de centeno estaba tan húmedo que se pegaba a la pared si se tiraba, los campesinos comían pan blanco de panadero en 1894. En el Nivernais, cuenta Thuillier, a partir de 1880 el horno familiar empezó a ceder su sitio al del panadero, en parte porque muchas mujeres insistían en aliviar sus labores a su regreso de una vida trabajando en las ciudades como enfermeras o sirvientas, en parte porque los jóvenes que hacían el servicio militar se habían desacostumbrado al pan seco. Entre los años 1890 y 1914, el pan blanco se hizo tan común en algunas zonas de Bretaña que el centeno llegó a ser despreciado. Un panadero de Pontrieux (Costas de Armor) le dijo a un cliente que no hacía pan para perros.[394]

Poco a poco, los hornos se fueron enfriando en las granjas y pueblos. Los panaderos, a los que antes solo recurrían los que carecían de grano u horno y algunos notables locales, fueron adquiriendo cada vez más clientes, que solían pagar sus productos en especie.[395] En la década de 1880 se podían encontrar panaderos en la mayoría de las zonas accesibles del campo. Las regiones más aisladas —el Franco Condado, la Dordoña, gran parte de los Pirineos— siguieron la tendencia a medida que avanzaba el siglo. Comprarle el pan al panadero era más cómodo.(66) En 1919, incluso la alta montaña se había rendido a la evidencia. En Bêne, cerca de Tour-de-Carol, hace unos años todavía se conservaban las ruinas de un horno inacabado donde el propietario de la granja Esteva había empezado a construirlo en 1919, testigo mudo de una de las grandes revoluciones de nuestro siglo. En aquella época solo se destinaba al pan el 7 u 8 por ciento del presupuesto familiar, frente a casi el 40 por ciento en 1800 y el 20 por ciento aún en 1850.[396]

La castaña, en otros tiempos un alimento básico tan importante para Córcega y extensas regiones del centro, centro-sur y oeste de Francia como el pan lo era para el resto del país, sufrió un declive aún más rápido. En las zonas mencionadas, las castañas eran el «pan de invierno», la base de la dieta invernal. Desempeñaron un papel todavía más importante hasta que algunas zonas superaron el umbral del hambre. Entre Châteaubriant y Laval y en las Cevenas, en torno a Vigan, el pan ya se había incorporado a la dieta habitual durante la Monarquía de Julio, pero antes los oficiales del ejército habían advertido que las tropas sin suministros corrían el riesgo de tener que alimentarse a base de castañas, como los lugareños. A finales del siglo XIX, Córcega, el Vivarais, el Cantal, el Périgord y Comminges seguían dependiendo de ellas.[397] El aislamiento primitivo como sinónimo de independencia, una frugalidad extrema rayana en el hambre: ese era el panorama de las regiones más reacias a la asimilación y a la unificación.

Entre 1875 y 1900 los grandes bosques de castaños comenzaron a menguar. Mientras la filoxera hacía estragos en las viñas, grandes masas de castaños del centro sucumbieron a la enfermedad (la llamada *maladie de l'encre*). La obtención de tanino de la corteza del castaño consumía también miles de toneladas de árboles al año. A veces, esto tenía efectos positivos. Las pequeñas fábricas de tanino que se instalaron en el corazón del país de los castaños (el Ardèche, la Dordoña) dependían del ferrocarril; y el ferrocarril, que facilitaba el aprovisionamiento y abría posibilidades al comercio, también contribuyó a que el castaño perdiera importancia. En una zona tras otra, el *arbre à pain* comenzó a decaer: en la Saboya a partir de 1888, en el Ardèche a partir de 1897, incluso en el Périgord a partir de 1900. La producción francesa de castañas pasó de 757.000 toneladas métricas en 1886 a 333.000 en 1901.[398]

La pérdida de peso de la castaña en la dieta de los campesinos supuso una mejora real en todos los aspectos: mayor acceso a las provisiones, más dinero para comprar bienes, entrada en la economía de mercado. Lo mismo ocurrió con el nogal, una fuente vital de aceite para cocinar y alumbrar hasta que aparecieron las lámparas de gas y el

aceite comercial para ensaladas. Mientras tanto, la demanda de madera de nogal para muebles y culatas de escopeta reducía considerablemente la extensión de los nogales.(67)

A pesar de todo, comer bien era algo notable y memorable: recompensa por una ayuda especial, como cuando los hombres se echaban una mano en la construcción de una casa a cambio de un festín («C'est pas souvent que ça leur arrivait de bien manger!») o una *fête de gueule* para celebrar el próspero final de un año de trabajo. Este tipo de banquetes era uno de los pocos entretenimientos disponibles; una voluptuosidad, por citar a un campesino.[399]

Una buena comida era un acontecimiento, un ascenso a otro nivel, un banquete de caballeros («*in boin repet de mossieu*», Vosgos). Y una buena comida significaba en todas partes carne y vino, manjares cuya presencia glorificaba la ocasión y convertía una cena en algo digno de un rey: «*Lou qui a pan, car e bî, lou Rei pot beni*». El montañés de los Pirineos, que solo bebía agua y rara vez comía carne de ningún tipo, veía vino y carne de carnicero una vez al año, el día del santo patrono de su pueblo. «*Pa, bî e car*», con dos o tres familias que se reunían para compartir un ternero, convertían esas fiestas en «momentos supremos», consagrados por el recuerdo. En los Pirineos, la cacería de un oso de gran tamaño acabó siendo una fiesta popular que se recordaría durante mucho tiempo. En Aulus-les-Bains (el Ariège) se continuaba hablando de un acontecimiento de este tipo, ocurrido en la década de 1820, al cabo de sesenta años: «Los que lo vivieron todavía se acuerdan en las *veillées* y lo citan como un suceso memorable de su juventud». Los recuerdos podían ser de hechos muy antiguos incluso en 1907, como demuestra la pareja de campesinos ancianos de la que habla Jules Renard: «Los Philippe disfrutaban de un conejo escaso al año; pero en cierta ocasión, en 1876, comieron tan bien que nunca lo olvidarían». El lenguaje confirma lo excepcional de tales ocasiones: la ropa de los domingos se convirtió en la ropa de comer carne (*les habits mangeant viande*), y vestirse era vestirse para comer carne o algún guiso. Por supuesto, la cantidad era más importante que la calidad: «Tout fait ventre,

pourvu que ça y entre». Y cuanta más grasa, mejor: «*E pu gras meu vire*» («Cuanto más graso, mejor baja»). En cualquier caso, el cuchillo del glotón siempre cortaba bien, y mejor: quien come mucho, trabaja mucho.[400]

La carne, para la mayoría, significaba cerdo. Si el pan representaba la abundancia, el tocino o la manteca de cerdo eran símbolos de riqueza. El cerdo era el auténtico santo patrono del campo —*sent Pourqui* en la Gascuña—, un animal milagroso, del que se aprovechaba todo («*Porc penut, arré de perdut*»; «cerdo sacrificado, nada desperdiciado») y que casi todo el mundo podía permitirse criar («*B'ei praube lou qui nou s'en pot pela û!*»; «¡Bien pobre es quien no tiene ni uno que pelar!»). Y, de hecho, en el Périgord, cuyos bosques proporcionaban abundante forraje, «matar» significaba matar un cerdo; «hemos matado tal día» significaba que habría un festín. Aun así, había quien no podía permitirse un capricho. (68) Y para los que sí podían, un solo cerdo sacrificado al año —y nunca el más gordo— seguramente no daba para demasiado. La mayor parte de la canal se consumía después de la matanza, en banquetes familiares o comunales. El tocino y la manteca de cerdo debían estirarse mucho. Uno podía regalarse «a veces» los domingos un poco de tocino y «saborearlo», como los campesinos de Bort (Corrèze) «porque les gusta y lo comen poco». Como señaló un médico flamenco sobre el campo de Flandes en 1859, casi todas las diferencias de nivel de vida se pueden resumir en una distinción fundamental: el uso habitual de tocino y la falta habitual de tocino.[401]

En Cornouaille, donde en 1908 las condiciones de vida habían «mejorado mucho», los más acomodados comían tocino todos los días. Sin embargo, las familias de los pueblos menos desarrollados lo consumían únicamente dos veces a la semana, «solo en las casas buenas» y, por supuesto, «solo un trocito minúsculo». En cuanto a los jornaleros, no veían el tocino más que en las fiestas. Incluso en el rico país de la Limagne, el tocino no era un alimento nada común, como demuestra que un jornalero que se jactaba de haber comido tocino en la mesa de su patrón sintiera la necesidad de blandir la corteza para que sus oyentes le creyeran. Una prueba tan buena como cualquier otra de lo raro que seguía

siendo el consumo de carne es un cuento de la década de 1880 en el que cuatro muchachos bretones de Langneux (Costas de Armor) discuten sobre lo que les gustaría comer si fueran el rey. «Judías y panceta ahumada, del tamaño de mi dedo gordo», dice el primero. «Una salchicha tan larga como el camino de Lamballe a Saint-Brieuc», proclama el segundo. «El mar convertido en sebo y yo en medio con una cuchara de madera», los supera el tercero. El cuarto no sabe qué decir: «Ya no me queda nada. Os habéis llevado todo lo bueno». [402]

La fantasía del tercer muchacho, de un mar de sebo, nos recuerda que la carne de los banquetes de verdad, el no va más de la mesa del campesino, era la que se vendía en las carnicerías, sobre todo la de vacuno. Tan rara era la carne de carnicería que, en la Baja Bretaña, se cantaba una canción tradicional especial para servirla.[403] J. A. Barral, al constatar que entre 1860 y 1875 el consumo anual de carne en el Lemosín había aumentado casi en diez kilos por persona, se congratulaba de este considerable progreso respecto a la época, no muy lejana, en la que incluso la carne de cerdo era un lujo que solo se servía en los grandes banquetes. Sin embargo, las ventas al por menor de carne, nuestro único indicador del consumo cárnico más allá del cerdo, eran tremendamente bajas, y el carnicero fue durante mucho tiempo un simple comerciante y matarife a tiempo parcial que se dedicaba sobre todo a sacrificar los animales para terceros. En 1861, en una localidad pequeña del Alto Vienne, apenas se podía encontrar carne en la carnicería y, además, solo cortes pobres a precios altísimos, que evidentemente no estaban destinados al gran público. En los Vosgos, en 1869, solo unos pocos campesinos ricos comían estofado los domingos. En Aunis, en torno a 1886, los carniceros solían llevar cuatro kilos de carne al mercado, y a veces no vendían nada. Incluso en la próspera región de Langres, en el Alto Marne, donde en la década de 1880 los campesinos de cierta capacidad económica comían al menos tocino todos los días, rara vez se acudía al carnicero que pasaba todos los viernes para abastecer a la rectoría y al castillo. La gente corriente solo recurría a él en caso de enfermedad o cuando esperaba una visita importante, trataba

de ocultar la carne que compraba «por miedo al qué dirán» y se asombraba de su precio desmedido —«*en voilà pour 27 sous!*»—: más de un franco por kilo.[404]

Es evidente que las comilonas pantagruélicas que solemos asociar con el siglo XIX estaban muy lejos de lo que la mayoría de la gente comía en realidad. Menos visible, pero más significativa, era la diferencia entre las ideas urbanas contemporáneas de una dieta normal y lo que era normal en el campo. Siempre ha existido un abismo entre los hábitos alimentarios de la gente del campo y los de las ciudades y pueblos más grandes. Pero puede ser, como apunta Thuillier, que el abismo se ensanchara a medida que avanzó el siglo.(69)

En Bitche (Mosela), un oficial presentó un informe en 1842 en el que destacaba las diferencias radicales en la dieta, ya que los ricos comían carne variada, caza fresca o ahumada, e incluso pescado; los medianamente acomodados cenaban sopa y guiso, tocino y verduras; y los pobres se conformaban «casi exclusivamente» con patatas y cuajada. El pan también era diferente: el blanco era para los ricos, el de centeno, para los pobres. Pero en París, nos dicen, nadie, de ninguna clase social, aceptaba otra cosa que pan blanco de primera calidad. Cuando, en 1869, las autoridades municipales distribuyeron harina integral a los comités locales de ayuda para el pan de los necesitados, el programa tuvo que interrumpirse porque los pobres cogían los billetes que se iban a utilizar para el pan moreno y, metiendo mano en sus propios bolsillos para compensar la diferencia, los utilizaban para comprar pan blanco. El pan moreno se dejaba enmohecer.[405] Evidentemente, la riqueza era solo un factor de un conjunto más complejo: la salsa para el ganso rural no satisfacía al ganso urbano. Y el consumo de carne es una muestra de ello.

Las estadísticas oficiales muestran que entre 1840 y 1882 el consumo de carne en Francia casi se duplicó. Pero se trataba de comida de ciudad. El campesino que comía carne de la carnicería era un personaje nada habitual en las décadas de 1860 y 1870, y los pocos afortunados se encontraban sobre todo cerca de las ciudades, especialmente de París. La mayor parte de las veces, nos dicen, la carne que se vendía al carnicero-*cabaretier* del pueblo para consumo local era la de

animales enfermos o viejos o inútiles. En París, mientras tanto, la demanda de carne entre las clases más pobres seguía creciendo. (Se satisfacía con carne de caballo. Los primeros mataderos exclusivamente para caballos aparecieron en París en 1866; en seis años la capital contaba con 150 establecimientos de este tipo). En 1882 los parisinos consumían una media de 79,31 kg de carne al año, y sus hermanos de otras ciudades no se quedaban atrás, con 60,39 kg. Pero el consumo anual per cápita en el campo era de unos míseros 21,89 kg.[406] En resumen, las ciudades eran enclaves carnívoros rodeados de tierras herbívoras.(70)

De hecho, los trabajadores urbanos comían mejor que los del campo, es decir, más, pero conservaron los estándares rurales e incluso los horarios de las comidas hasta casi el final del siglo.[407] Esto empezó a cambiar en algún momento a mediados de la década de 1880: menos pan, más carne, más vino, en comidas que seguían cada vez más el patrón burgués e incluso, a veces, incluían el postre.(71) En el campo, el cambio llegó mucho más lentamente. Se abrieron tiendas de alimentación en los grandes *bourgs* del campo, sobre todo a partir de 1870. Pero en 1900 el campesino seguía comiendo solo una cuarta parte de la ración media de carne de un habitante de la ciudad, y solo una quinta parte de lo que consumía el parisino. De hecho, la gran brecha entre los campesinos vegetarianos y los urbanitas carnívoros persistió hasta la Segunda Guerra Mundial.[408]

Sin embargo, las mejoras son innegables. En 1913, Emmanuel Labat recordaba a un viejo aparcero de las Landas cuyo único deseo era ver y tocar un cerdo antes de morir. Ahora, se regocijó Labat, «se ha cumplido el tiempo, los viejos sueños se han materializado en forma de tierra y carne. No se puede imaginar lo mucho que pesaba esto último en el alma del campesino». Un geógrafo bretón lo expresó de otro modo: la revolución agrícola fue, ante todo, una revolución alimentaria. La llegada del pan blanco y la carne, con la Primera Guerra Mundial, marcó la «ruptura decisiva» con el pasado. Este tipo de perspectivas, que dejan de lado las cifras de producción para mirar las formas de vida, se acercan más a la esencia de la historia.[409]

Todos los indicios parecen apuntar a que 1880-1900 fue el

periodo en el que novedades antes difíciles de encontrar se introdujeron en el campo en cantidades considerables, y muchos campesinos se acostumbraron a comprarlas en las tiendas: azúcar, café, aceite de colza o de oliva, macarrones, fideos. El café con leche sustituyó a la sopa por la mañana, y las mujeres acogieron con agrado las «costumbres de la ciudad», que suponían menos trabajo.(72) El azúcar, muy poco frecuente durante mucho tiempo incluso en las granjas ricas y que solo se utilizaba como remedio para las enfermedades, se hizo más común. En el Loira, el padrino llevaba tradicionalmente un poco de azúcar para endulzar el vino de la chica a la que acompañaba en una boda del pueblo. Esta costumbre, conocida como *sucrer sa cavalière*, desapareció a mediados de la década de 1880, ya que el azucarero empezó a ser un artículo de mesa esperado en las grandes ocasiones. Sin embargo, los jóvenes que se cortejaban seguían llevando un trozo de azúcar en el bolsillo y «lo ofrecían galantemente» a sus enamoradas.[410]

También el café tardó en difundirse. En el Corrèze, el café en las bodas todavía parecía una novedad que representaba el progreso moderno en los últimos años del siglo XIX, ya que el hecho de que se sirviera «en casi todas partes cuando la boda tiene cierta importancia» se consideraba digno de mención. Alrededor de 1902, la nueva afición de los bretones por el café, sobre todo entre las mujeres, dio lugar a un repertorio de canciones y refranes satíricos que perduró hasta los años veinte, cuando el consumo de café se convirtió, presumiblemente, en algo habitual. En el Vivarais, hasta la Primera Guerra Mundial, el regalo ritual de las visitas era un paquete de café, un kilo de azúcar o una hogaza de pan blanco.(73) Todos estos productos eran ya de uso general, pero la costumbre persistente demostraba que hasta hacía poco habían sido un lujo, como en el caso del anciano de noventa y seis años que fue enterrado en Saint-Étienne-de-Lolm, en el valle del Gardon, en 1903, que hasta el final de su vida se había alimentado únicamente de castañas. También en este caso, observamos que se trata de un asunto que se menciona en los periódicos. Incluso en las tierras altas del Gard, el cochero de Raymond Belbèze comentaba, en 1911: «Les gens se font gourmands; tienen que comer sopa,

estofado, patatas». Los mayores se asombraban del cambio que habían vivido, de que en un pueblo del Nièvre, donde no había más que un carnicero, en 1907 hubiera cinco: «¡La gente se ha vuelto carnívora!». En cuanto a Ragotte, cuando la mujer del carnicero le da un trozo de carne, sigue sin saber cocinarlo.[411]

El doctor Labat constató los efectos de la nueva y rica dieta cárnica: un notable aumento de casos de artritis, algunos casos de gota, la aparición temprana de la arteriosclerosis. «El ascenso social del campesino gascón se completa al mismo tiempo que su patología se aburguesa». Dado que la desnutrición va de la mano de la disminución de la fertilidad, [412] uno se siente tentado a especular que una mejor alimentación también hizo más necesarios los anticonceptivos. Más y mejor comida podría llevar a imitar a los burgueses también en este aspecto. Mientras tanto, los platos tradicionales, abandonados por los campesinos cuando las condiciones lo permitían, se convirtieron en pasto de los gastrónomos urbanos. La población rural los consideraba símbolos de los malos tiempos: sucios, complicados, que exigían demasiado trabajo y tiempo.

Queda un símbolo más del cambio: el vino. Cualquier festín estaba incompleto sin él; y el vino, como la carne, fue para los campesinos uno de los frutos de la modernización, el regalo de la Tercera República. Cuando Adolphe Blanqui hizo su encuesta en 1850, tres quintas partes de la población no consumían vino. Abundan las quejas de embriaguez, pero a ese estado se llegaba con el aguardiente (*eau de vie*), no con el vino. El alcohol barato, destilado localmente, era producto de las malas condiciones de transporte y cayó en desgracia en cuanto mejoraron las comunicaciones. La otra fuente de embriaguez era la falta de conocimiento de los líquidos que se bebían. Los bretones, por ejemplo, no tardaron en adquirir reputación nacional de borrachuzos. Pero los observadores sensatos atribuyen su propensión a la embriaguez no tanto a las cantidades que bebían como a la falta de hábito. Los campesinos bretones, según señaló Olivier Perrin en 1835, casi siempre bebían agua en casa; aunque tuvieran sidra, la

guardaban sobre todo para venderla y solo la bebían en ocasiones muy especiales. De ahí que una peregrinación o un viaje a la ciudad inevitablemente causara problemas. Maxime du Camp confirma esta observación con su queja de que los borrachos de una romería a la que asistió, en realidad, ni siquiera lo estaban. Lo cierto es que los datos con que contamos indican que en la década de 1860 la mayoría de los campesinos bebían poco o nada de vino. En el Nièvre lo tomaban quizá dos veces al año, en Carnaval y al final de la cosecha. Lo mismo ocurría en el sudoeste, donde en la década de 1850 el vino era un lujo, raro y «muy apreciado por los campesinos como bebida refinada». Según los recursos disponibles, los campesinos bebían *piquette*, elaborada vertiendo agua sobre los hollejos de las uvas después de su último prensado; sidra, que solía ser bastante mala, sobre todo cuando se preparaba con las mismas prensas que se utilizaban para el aceite; perada, elaborada con peras; bebidas fermentadas a partir de cerezas o bayas silvestres; y raramente cerveza, que era una bebida más bien burguesa. [413] Y, por supuesto, agua.

El consumo habitual de aguardiente se limitaba a las regiones que carecían de medios de transporte, donde las barricas eran escasas y debían vaciarse antes de poder llenarlas con la cosecha del nuevo año. Como hemos visto, las malas comunicaciones también explicaban en gran medida la producción de aguardiente de uva o de manzana, pero incluso en ese caso (como en el del calvados del *pays* de Auge) el «aguardiente» se reservaba para las fiestas, al menos hasta finales del siglo XIX. Por la misma razón, gran parte del vino producido en algunas regiones, como en Argenteuil (Val d'Oise), se consumía localmente y no era nada del otro mundo. Pero no era tanto eso como el coste lo que desanimaba a la gente. El comisario de policía de Bessines (Alto Vienne) informó en 1861: «Pocos clientes, porque las bebidas son caras».[414]

Además, el precio se encarecía debido a los impuestos y tasas de las autoridades, que veían con muy malos ojos que la gente bebiera, sobre todo en público. La taberna del pueblo, una casa como las demás, que solo se distinguía por un manojo de acebo o enebro o un puñado de paja (el *bouchon*,

que en francés contemporáneo es sinónimo de ‘taberna’), tenía mala reputación en los documentos oficiales. Fuente de laxitud moral, de maquinaciones políticas, de conspiraciones y bromas contra vecinos y personajes públicos, la taberna, con independencia de cómo se llamara —tasca, bodega, cantina, vinatería—, tenía que cumplir leyes y ordenanzas bajo la vigilancia de la autoridad (y, cuando la hubo, de la policía), pero era imposible de controlar. Como único consuelo ante la miseria rutinaria, válvula de escape de las condiciones imposibles del hogar y principal centro de reunión del pueblo (o de citas para los diferentes clanes), era insustituible.[415] Sin embargo, de las observaciones de los funcionarios encargados de redactar informes sobre los pueblos se desprende que su preocupación principal eran las condiciones de vida locales y que, durante la mayor parte del siglo, en la mayoría de ellos la población rural no tenía ni tiempo ni dinero ni ganas para beber con frecuencia. Bebían en los días festivos. El hecho de que la mayoría de las canciones de taberna fueran en francés y se aprendieran en el servicio militar indica que a escala local se bebía poco, y que buena parte del mérito de la generalización del vino debe atribuirse a la introducción del servicio militar universal en 1889, aunque con esto tampoco quiera regatearse el mérito a la liberalización del comercio del vino a partir de 1880, obsequio de la Tercera República a sus fieles partidarios.[416]

Al igual que aumentó el número de establecimientos para el consumo público de vino, también aumentó su uso privado. En 1869, muchos podían presumir de tener un barril en la bodega (*un tonneau en cave*) del que solían sacar el vino en los días de fiesta. El ferrocarril llevó el vino a regiones donde su precio había sido prohibitivo hasta entonces. En la década de 1890, en las mesetas del Aveyron, los campesinos antaño aislados bebían vino. En otras regiones pobres, como el Lemosín y las Landas, el final de la siega del heno y del trigo se celebraba con vino, y emborracharse en compañía dejó de ser algo propio únicamente de los días de fiesta grande.[417] El mismo ferrocarril que llevaba el vino a las tierras lejanas permitía aprovechar la tierra para lo que produjera mejor —o sea, la especialización—, lo que supuso el fin de esos vinos

tan malos para los que, según los campesinos, hacían falta tres hombres para tomarlos: el que bebía, el que lo sujetaba y el que lo obligaba a beber.[418]

10
DE LA *SUBSISTANCE* AL *HABITAT*

> ¡Oh, feliz, si conociera su feliz estado,
> el zagal, que, libre de negocios y debates,
> recibe fácil el sustento de la mano de la naturaleza,
> y el fruto de la tierra cultivada!
> […]
> libre de querellas, sin tumultos que alteren su sosiego,
> el rey del campo disfruta en paz de sus dominios.
>
> VIRGILIO

En tiempos de la Revolución francesa, el gran problema socioeconómico había sido la *subsistance*: garantizar la subsistencia a los pobres. Sin embargo, en la década de 1840, el centro de interés comenzó a desplazarse hacia el *habitat*: sus miserables viviendas. La miseria material seguía imperando en todas partes, pero con el problema de la alimentación casi resuelto, las prioridades podían reajustarse en términos de necesidad relativa.

La tendencia nacional era el reflejo sobre todo de la situación en las zonas urbanas. Pero los observadores de las zonas rurales se hacen eco de ella. La mala salud del campo no se explica por la mala alimentación, sino por las malas condiciones de vida, insiste un estudioso de la higiene rural en 1849. Es cierto que la comida era muy mala, pero como era igual de mala en la mayoría de lugares, la verdadera culpa la tenían las viviendas insalubres y los hábitos de vida desastrosos.[419] Incluso la incorporación del vino a la dieta como alimento básico fue bien recibida, no solo por los nutrientes que aportaba a una dieta deficitaria, sino como sustituto del agua contaminada que la mayoría de la gente tenía que beber.

El campesino sacaba el agua de donde podía. En función de su proximidad, disponía del agua de manantiales, arroyos, riachuelos o ríos. Lo más habitual era que recurriera a un estanque o a un pozo cuyas aguas estancadas utilizaba toda la comunidad para bañarse, lavar la ropa y remojar el cáñamo, y donde solían acabar filtrándose las aguas residuales de la misma comunidad cuando no corrían. En 1856, en Saint-Ours (Puy-de-Dôme), 2.336 personas tenían que sacar toda el agua de quince pozos «alimentados más por las filtraciones de los desechos de la cocina y el estiércol que por las tierras vecinas, que en cualquier caso están cubiertas de charcos estancados llenos de vegetación pútrida». Un informe del ejército de 1860 señalaba la diferencia entre los que vivían a orillas del río Allier y utilizaban sus aguas limpias y los que vivían en la meseta situada entre el Loira y el Allier, que solo podían beber agua estancada, diferencia que se reflejaba en el físico de los reclutas y en el número de hombres de las dos regiones rechazados por no ser aptos para el servicio. En la década de 1880 Henri Baudrillart detectó una disparidad parecida en la Vendée y destacó la difícil situación de las tierras pantanosas del norte, donde cualquier tipo de agua dulce tenía que transportarse desde tres e incluso seis kilómetros de distancia, y la gente, en consecuencia, bebía sobre todo agua estancada. Las fuentes contaminadas de gusanos y materia en descomposición, la ausencia de acequias y alcantarillas y la falta de agua limpia eran un tema recurrente de la documentación rural, suponiendo que a los observadores se les ocurriera mencionarlo, por supuesto.[420]

Otro tema recurrente era el aire viciado. Frente a las puertas de las casas se amontonaba el estiércol. «Las aguas estancadas contaminan el aire», se quejaba un capitán de Estado Mayor en el Lemosín en 1874. No era de extrañar que la malaria fuese una enfermedad tan común entre la gente del campo, «que respira toda ella aires fétidos, vive rodeada de exhalaciones pútridas, en el centro de los montones de estiércol que rodean sus viviendas». Las aldeas y los pueblos estaban envueltos en hedores asfixiantes y sus calles eran albañales por donde discurrían arroyos caudalosos de materia fétida alimentados por los purines de los establos, en los que te veías obligado a chapotear y flotar.[421]

Uno siente la tentación de relacionar la escasez de agua dulce y la dificultad para obtenerla —de modo que incluso en los mejores lugares ir a buscarla era un trabajo laborioso y que requería mucho tiempo— con la despreocupación general del campesino por la higiene personal. Ciertamente, el lavado y la limpieza no tenían cabida en los proverbios y refranes populares, salvo en formas negativas como el que decía que la escoba y el trapo no aportaban nada a la casa:

Lai r'messe et le torchon,
ne raipotant ren ai lai mâson!

Solo servían para perder tiempo, igual que la colada; y ese tiempo tenía que encuadrarse en un calendario de fechas en las que la limpieza podía acarrear consecuencias funestas: los días de rogativas, la Semana Santa, el día de los Difuntos y la fiesta de San Silvestre (o día de las ratas, en el que la ropa blanca acabaría roída por las ratas). Hacer la colada, una empresa que exigía preparativos logísticos de lo más complejos, no era una tarea fácil, ya que era una ocasión para que las mujeres del barrio se reunieran, comieran, bebieran (en la región de Mâcon, *riquiqui*, una mezcla de aguardiente y vino dulce) y desperdiciaran un tiempo precioso en interacciones sociales inútiles. En Aunis, la colada familiar se hacía una sola vez al año; esto podía suponer hasta 60 sábanas y 70 camisas que había que remojar en lías y cenizas y hervir, trabajo para siete u ocho mujeres. No había pañuelos, por supuesto. La ropa de mesa era prácticamente inexistente y los efectos personales eran muy escasos: la ropa interior masculina, sobre todo los calzoncillos, empezó a usarse hacia 1885, principalmente por parte de jóvenes que volvían del servicio militar; la ropa interior femenina comenzó a utilizarse aún más tarde; la ropa de dormir era desconocida, y la gente se acostaba con la ropa de día o con parte de la misma. En cuanto a esta última, a menudo consistía en poco más que un conjunto de trozos de tela raídos y desgastados, que se aireaban con el uso, aunque eso, a la sabiduría popular, ya le pareciese bien:

Dins las pilhas

soun las bellas filhas;
dins lous pilhous
qu'ei lous bous garsous.

¡Los chicos y chicas guapos se crían envueltos de harapos! [422] Todo esto facilitaba la frugalidad, y un montón de ropa sucia de seis o doce meses no parecía tan tremendo entonces como hoy. En 1914, la colada familiar se hacía quizá dos o cuatro veces al año en zonas relativamente avanzadas como el Mayenne, y solo una vez al año en el Morbihan. En cualquier caso, los días de lavado eran escasos, lo que ayuda a explicar el tamaño de los arcones de ropa blanca y los ajuares y la resistencia de una tela que rara vez se lavaba. También el olor de las prendas, de las camas y de las personas, además de ciertas supersticiones, como por ejemplo que era peligroso dar sábanas limpias a los enfermos.(74)

Si lavar la ropa de cama era infrecuente, lavarse uno mismo también era excepcional. En el Morvan, una forma de protegerse contra la brujería era lavándose las manos por la mañana, un rito que sugiere que era una práctica que se situaba fuera de lo ordinario. Al pasar por el pueblo de Chaudesaigues, cerca de Saint-Flour, famoso por sus aguas termales, Ardouin-Dumazet se quedó sorprendido por la insólita limpieza de sus habitantes. Aquí, escribió, «en una región en la que no se toman baños, está muy extendida la práctica de abluciones». Chaudesaigues era sin duda una excepción. Incluso en las ciudades, pocos tenían la costumbre de lavarse y bañarse. Los médicos denunciaban el pudor que hacía que las mujeres tuvieran particular aversión a lavarse, lo que significaba que solo las inmorales —las *cocottes* de clase acomodada— iban limpias. De hecho, como protestaba una anciana del Aveyron a la que ingresaron en un hospital: «¡Tengo más de sesenta y ocho años y nunca me he lavado ahí!».[423] ¿Cuántas veces se había lavado? Tal vez antes de casarse, como las jóvenes de Orléans, que acudían a los baños públicos una sola vez en la vida, en la víspera de su boda: «Une formalité unique en son genre, comme le passage à la mairie et a l'église».(75)

Al parecer, la mayoría de la gente lo aceptaba sin más. Como el director de una escuela normal que, en 1877,

sabiendo perfectamente que sus alumnos se bañaban solo en verano (e incluso entonces, ¿con qué frecuencia?), se alegraba de decir que «hemos conseguido evitar más o menos todos los efluvios desagradables que desprenden tanto sus cuerpos como su ropa […]. Así, nos encontramos siempre rodeados por nuestros alumnos sin que nos moleste su proximidad». Si esta era la situación en las ciudades, ¿cómo debía de ser en las regiones donde, según escribe un viajero al entrar en el Lozère en 1894, toda limpieza cesaba al norte de Ispagnac? No es muy diferente de lo que tanto afligía a madame Romieu: salvo en los lugares donde había ríos cerca, toda la gente que ella conocía se enorgullecía perversamente de que no les tocara el cuerpo ni una sola gota de agua. ¿Qué necesidad había de lavarse? Como decían en Saintonge: «*Nous aut'pésants, jh'attrapons de bounes suées, o nous nettie le corps*». [424]

Rutebeuf, el poeta del siglo XIII, decía que cuando un villano moría, ni siquiera el infierno lo aceptaba porque olía demasiado mal. Esto seguía siendo cierto seis siglos después. Las juntas de reclutamiento podían dar testimonio de la extraordinaria suciedad (*saleté immonde*) en la que se revolcaban los campesinos. Un testimonio poco amistoso, pero corroborado por fuentes diversas. La dejadez y la suciedad de los campesinos del Forez y el Vivarais repugnaron tanto al doctor Francus en 1890 que dejó traslucir su indignación: todo el mundo sabe que nuestros campesinos se cuidan menos de sus animales que los suizos y los ingleses. Por el camino de Monastier, unos años más tarde: «Un solo espacio: los hombres y las bestias viven fraternalmente, hasta que los unos se comen a los otros».[425] No siempre eran los hombres los que se comían a las bestias, pues abundaban las pulgas, los piojos y otros parásitos. Al acostarse, los habitantes de Saintonge decían: «Me voy a dar de comer a las pulgas».(76) No es de extrañar, sin posibilidad de lavarse en la minúscula y atestada letrina, y con poco tiempo para bañarse en los arroyos en una larga jornada de trabajo. Un antiguo villancico que todavía se cantaba en Auvernia en tiempos de MacMahon se alegraba de que el vino del año fuera tan bueno que incluso las mujeres bebían demasiado y, por tanto, dormían tan bien que no notaban las pulgas por la

noche.[426]

Ningún Le Nain del siglo XIX nos ha pintado cuadros de gente rascándose, o de madres despiojando a sus hijos, pero allí seguían los parásitos de todos modos, y a principios del siglo XX también, como muchos viajeros constataron con harto dolor. Y la sabiduría popular, que le daba la vuelta a todo, pergeñó teorías que justificaran su presencia omnívora. La sarna, los piojos y los parásitos de los niños limpiaban la sangre. En algunos lugares, a los niños que no tenían piojos se los contagiaban porque eran buenos para la salud. Y en una cancioncilla de Año Nuevo que se cantaba en el Ardèche, en el valle del Ródano, se deseaba al vecino: «Buen día y buen año, con piojos a puñados» («*Bouon jour et bouono annado, embé pesouls à pougnado*»). Las espinillas y los granos, las erupciones y los forúnculos, las llagas supurantes de todo tipo, expulsaban los malos humores y purificaban el cuerpo. Mejor no lavarlas. Mejor no lavarse en absoluto: «Cuanto más sucios están los niños, mejor crecen» («*Mais lous enfans soun sales, miel se fon*»). En Bugeat (Corrèze) los baños eran todavía desconocidos en 1913, pero los niños en edad escolar habían progresado hasta el punto de lavarse una vez a la semana, los domingos. Sus padres se lavaban las manos para ir a misa o a la feria o, a veces, antes de entrar en el establo en un ritual destinado a proteger la salud de su ganado.[427]

Pero los niños sucios no crecían demasiado bien, ni muy sanos, dijera lo que dijese el proverbio. Mal criados y mal alimentados, los hombres y mujeres de la primera mitad del siglo XIX produjeron una descendencia a su imagen y semejanza, que por supuesto viviría (¡si sobrevivía!) hasta el siglo XX. En 1830, la estatura mínima de los reclutas se redujo a 1,54 metros. Una referencia de 1849 a «hombres notables por su altura y fuerza», aptos para las unidades de élite, aclara que se refiere a hombres que miden entre 1,60 y 1,80 metros. Un autor señaló en 1854 que muchos reclutas necesitaban meses de alimentación rica y regular, que incluyera 340 gramos de carne al día, antes de poder hacer frente a las exigencias físicas del servicio.[428] Y, por supuesto, estos eran los hombres que cumplían con los requisitos mínimos del ejército. Hasta 1863, cuando el estado físico general de los reclutas comenzó a mostrar una mejora

apreciable, muchos hombres que deberían haber hecho el servicio militar fueron rechazados por no ser físicamente aptos.(77)

Richard Cobb ha encontrado descripciones en los registros de procesados y penados de la Revolución y el Antiguo Régimen que dan la impresión de que en aquel entonces Francia estaba plagada «de una singular multitud de medio tullidos».[429] Pero lo mismo podía decirse en tiempos del Directorio y el Consulado, y no solo por lo que se refiere a los delincuentes. En las zonas rurales, en particular, las deformidades eran terriblemente comunes, debido a las malformaciones de nacimiento —a menudo resultado de partos sin ayuda, los accidentes a consecuencia de los cuales algún miembro quedaba contrahecho—, las secuelas de las enfermedades e infecciones parasitarias y los males hereditarios. Como la mayoría de las mujeres no tenían más remedio que trabajar aunque estuvieran cargadas de hijos, muchas, al sentir los primeros dolores de parto, se veían obligadas a refugiarse en un establo o en un palomar para arreglárselas lo mejor posible, igual que en el portal de Belén. El sacerdote, como señala Chaix en su obra sobre los Altos Alpes, solía cobrar los servicios de bautismo y de entierro al mismo tiempo. Incluso si el recién nacido sobrevivía, los esfuerzos de la madre a los dos días de nacer amenazaban la salud tanto de la criatura como de la mujer: «Por eso no hay mujer que siga siendo reconocible a los tres años de matrimonio y hay tantos reclutas que no son aptos para el servicio».[430] Los registros de reclutamiento demuestran que, también en este aspecto, la clase trabajadora se parecía mucho a la clase de los delincuentes: desfavorecidas en todo. Los ciegos y los visiblemente lisiados no se presentaban ante las cajas de reclutas; pero, por lo demás, las listas que elaboraban son la crónica de una triste historia de males rurales: sordera y llagas en los ojos, tenias y hernias, bocios y escrófulas, raquitismo, miembros deformes, constitución endeble y «enfermedades varias».

En 1860, en un pueblo próximo a Grenoble se presentaron ante la caja de reclutas los siguientes individuos: bocio, 140; sordos o mudos, 13; cojos, 13; miopes, 36; tenia, 19; sarna, 1; enfermedades de la piel, 86; escrófula, 15; epilepsia, 2;

debilidad general, 197; jorobados, 29; deformidad de los huesos, 2. De un total de mil jóvenes, 553 fueron declarados no aptos para el servicio y solo 447 se consideraron aptos. En las montañas, como es el caso de los Pirineos, el bocio era una dolencia relativamente común. A lo largo del Segundo Imperio, la elevada incidencia del «bocio y el cretinismo» suscitó numerosos estudios e incluso investigaciones oficiales. ¿Se debía a la calidad del agua? ¿A la desnutrición? ¿A la endogamia? El debate duró todo el siglo. Pero parece que el bocio, al igual que el cretinismo, menguó a medida que las carreteras acababan con el aislamiento de estas regiones: las formas de la vida moderna y, con ellas, la exogamia pusieron fin al determinismo biológico.[431]

Pero muchas de las «enfermedades varias» eran mortales. Estaba la viruela, por supuesto, y el *mal de misère*, la pelagra. Hubo grandes epidemias que hicieron estragos entre los pobres del campo, como el cólera, que mató a 11.226 personas en el Ariège en 1854: una de cada 23 personas, mientras que en el Sena fueron solo una de cada 123. Estaba la difteria, cuya aparición provocaba el pánico en los pueblos afectados donde, según un informe de 1877, las campanas tocaban a difuntos sin cesar. Había «fiebres» endémicas de todo tipo: la fiebre tifoidea y, más grave aún, la malaria, que era tan habitual en algunas zonas que la quinina se convirtió en un alimento tan básico como la sal o la pimienta. La disentería también era endémica y se cebaba en las tierras donde el agua estaba estancada y pútrida, y en las casas donde había mugre por doquier. El hambre y las privaciones enseñaban que había que comer todo lo que se pudiera: «No te morirás por comer sucio»; «Para vivir mucho hay que comer sucio»; «No se engorda a los cerdos con agua clara»; «Ningún lobo se ha atragantado con un pelo de cabra».[432]

La ansiedad era la causa aparente de una buena parte de los problemas médicos. Poco antes de la Primera Guerra Mundial, un médico del Tarn y Garona dedicó un libro a lo que él llamaba la «neurastenia de los campesinos», que se manifestaba en forma de insomnio generalizado y *réveil anxieux*, jaquecas, gastritis, dispepsia, estreñimiento (que afectaba a la mitad de sus pacientes) y todo tipo de problemas biliosos. El campesino, decía, vivía en un estado de

aprensión constante, presa de ansiedades vagas o concretas; pero cualquiera que fuera la preocupación aparente del momento, su inquietud obedecía a una causa fundamental: el miedo. Miedo a la noche, a los ladrones, a los vecinos, a los muertos, un miedo profundo y duradero que acechaba al campesino en todo momento y que superaba con creces al que pudiera sentir el hombre de ciudad. No es algo que pueda corroborarse con demasiadas pruebas. El hecho de que estuviera tan extendida la creencia en la eficacia del *nouement de l'aiguillette* (que bastaba con hacer un nudo mágico para dejar impotente a alguien) indica que debía de haber una cantidad igual de importante de maridos incapaces de consumar el matrimonio. Existen comentarios sobre el incremento del número de locos y cifras que apuntan a un aumento sostenido de la tasa de suicidios (en los tres departamentos sobre los que escribe Alain Corbin, de 43 en 1845 a 96 en 1880).[433] Y tenemos el testimonio de Émile Guillaumin sobre otros campesinos como él: «Siempre tenían miedo, aunque no supieran muy bien de qué, pero siempre tenían miedo de algo».(78) De todos modos, por escasos que sean los datos con que contamos, el contexto de inseguridad en el que vivían tantos campesinos, desde el nacimiento hasta la muerte, y la precariedad de toda su existencia apuntan a múltiples razones para que el diagnóstico del médico estuviera en lo cierto. Desde luego, es algo que merece una investigación más profunda.

De origen nervioso o no, el concepto de «mala salud» era vago y se entendía mal en el campo. Los campesinos solían confundir la enfermedad con el cansancio, y el lenguaje popular ha conservado esta idea hasta hoy, ya que se habla de alguien que está enfermo diciendo que está un poco, algo, bastante o muy cansado. Las quejas se agrupaban en categorías imprecisas: molestias (*naujas*); fiebres (*fevres*); lombrices (*lous vermes*), que podían afectar al estómago, los dientes y los ojos; viruelas de todo tipo, desde la viruela propiamente dicha hasta las erupciones sifilíticas, e incluso verrugas, que se atribuían al tiempo, la tierra, el aire, la magia o alguna maquinación.(79)

Los remedios caseros solían ser extravagantes, como el empleo profiláctico de excrementos (animales o humanos) o

recurrir a la magia simpática, como poner un sapo en la cama para curar la viruela. Se suponía que ingerir una dosis de tenia en polvo libraría a los niños del parásito (o, como alternativa, se ponía un hilo hilado por una virgen sobre el vientre del niño afectado). En el Jura, una vela de sebo fundida y hervida en un litro de vino tinto ayudaba a tratar los catarros fuertes. La cera de los oídos era eficaz contra los cólicos o, mezclada con aceite de nuez, un remedio estupendo para los sabañones. En el Poitou, purgarse o bañarse entre el 24 de julio y el 26 de agosto exponía a los osados a contraer la *canicule*, que podía degenerar en ictericia, para la que el mejor remedio era comer raíces empapadas de orina o, según otros, ingerir cinco píldoras de excrementos de cabra hembra con vino blanco dos veces al día durante ocho días. Los remedios para las fiebres eran especialmente abundantes: brazaletes de hierba confeccionados durante la noche de San Juan; infusiones de muérdago; polvo raspado de las lápidas (el de la tumba de san Eutropio en Saintes tenía fama de ser especialmente eficaz), preferentemente mezclado con vino blanco; huevos batidos con hollín de chimenea (para las fiebres intermitentes); cataplasmas de lombrices aplastadas (para el paludismo) o de arañas trituradas; decocciones de piel de serpiente o de víbora en polvo (el agua de cocer las víboras era muy buena para el reuma, como también lo era comer apio); o infusiones de semillas de zanahoria en orina. Estas últimas, bebidas durante ocho o nueve días, también eran ideales contra la hidropesía (*hystropisie, hypocrisie*).[434]

El doctor Francus anota un caso de la década de 1890 en el que un campesino enfermo de neumonía bebió una infusión a base de orina de cerdo y murió. Hubo que batallar mucho para vacunar a la gente a lo largo de todo el siglo XIX, desde la época de Napoleón hasta la de Jules Grévy, durante la cual los funcionarios de sanidad seguían teniendo que emplear subterfugios para vacunar a los niños sin el consentimiento de sus padres: «antipathie funeste», «invention diabolique», «maléfice», «una amenaza para la vida misma»; prejuicios que se confirmaban cuando los niños morían, a pesar de las prisas de la enfermera o de la madre por lavar el brazo del pequeño con orina después de la vacunación.[435]

Uno de los primeros informes sobre la vacunación cita el

conocido argumento de que las enfermedades obedecen a la voluntad de Dios y de que prevenirlas es, por tanto, ofender al propio Dios.[436] Esta clase de ideas estaban pensadas para aumentar la inquietud de personas ya ansiosas de por sí. No se sabe hasta qué punto este argumento en particular pudo afectar al público campesino, pero seguramente refleja la actitud general. Un modo de vida y una mentalidad para los que la naturaleza y las causas naturales son la base de todo pueden llevar a creer que cualquier intento de curar —sobre todo, con los métodos no tradicionales (o sea, no naturales) de la medicina y la ciencia— es un acto de arrogancia, una forma de orgullo que desafía el orden natural de las cosas y corre el riesgo de provocar las iras de la naturaleza. Siento la tentación de creer que tal vez sea este uno de los factores que explican la archiconocida reticencia de los campesinos a acudir al médico, salvo como último recurso. ¿Acaso los honorarios de los curanderos eran mucho más razonables?(80)

El diccionario traduce *rebouteux* por 'ensalmador', «persona que tenía por oficio componer los huesos dislocados o rotos». Pero *rebouteux* era también un término genérico para designar a multitud de curanderos, sanadores, comadronas, comadres y chismosas de pueblo, brujos y hechiceros, *toucheurs* y *toucheuses, panseurs* y *panseuses, médecins de plein vent* y charlatanes de baja estofa que competían con éxito con los médicos, y con gran ventaja durante la mayor parte del siglo. Los charlatanes ambulantes, los impostores y los curalotodos, expulsados de las ciudades por la policía, sobrevivían en el campo, sobre todo porque en las regiones rurales había pocos profesionales a los que recurrir (16 médicos y 8 comadronas por cada 100.000 habitantes en las Costas de Armor en 1893), y los que había eran difíciles de conseguir y tardaban en llegar.[437] «¡Después de la muerte, el médico!», decían en Armagnac.(81) Pero, una vez más, los prejuicios reforzaban las inhibiciones materiales. Como solía llamarse al médico cuando la enfermedad ya no tenía remedio, era un símbolo de la muerte, igual que el sacerdote que musitaba la extremaunción. ¿Es justo traer a colación los datos procedentes de una zona urbana en este contexto? En Lille en 1876, casi todas las parroquias contaban con *bureaux de*

bienfaisance que ofrecían los servicios gratuitos de un *médecin des pauvres*, previa solicitud. Pero los médicos manifestaban que los obreros les tenían miedo.[438] Como explica un anciano en *Los miserables,* de Victor Hugo: «Que voulez-vous, Monsieur, nous autres, pauvres gens, j'nous mourrons nous-mêmes».

No solo se veía al médico como un emisario de la muerte; muchos campesinos estaban convencidos de que, una vez muertos, el médico se apoderaría de sus cadáveres para fines inconfesables. La convicción de que los médicos se hallaban impacientes por conseguir «grasa de cristiano» (*graisse de chrétien*) tenía su origen en los tiempos en que la única forma de obtener cadáveres que diseccionar era asaltando las tumbas. A finales de siglo, la gente aún recordaba que, cuando moría una persona gorda (como el cura de Gravières, Ardèche, en la primavera de 1820), amigos y parientes armados se turnaban para vigilar su tumba durante una temporada.[439]

Cualesquiera que fuesen las causas de la mala salud de los campesinos o sus reservas sobre las técnicas modernas de curación, una cosa está clara: físicamente, la gente del campo estaba por detrás de los habitantes de la ciudad. En 1844 los niños del campo entraban en la pubertad como mínimo un año más tarde que los de las ciudades. La salud y el físico de los reclutas rurales tendían a ser peores que los de los reclutas urbanos, a pesar de las condiciones de vida a menudo deplorables en las que vivían muchos de los jóvenes de las ciudades. En la década de 1860-1869 la media nacional de reclutas considerados no aptos para el servicio fue del 16 por ciento. En ese periodo, la cifra correspondiente al distrito de Nevers, en el Nièvre, donde un tercio de la población trabajaba en fábricas, herrerías, fundiciones y minas de carbón y de hierro, fue del 18 por ciento, no muy lejos de la media nacional, mientras que el 31 por ciento fue declarado no apto en el bucólico distrito de Château-Chinon.[440] Estas eran, y no otras, las alegrías de la vida en el campo; una vida que con el tiempo llegó a parecer aún peor cuanto más tiempo permanecía una zona aislada del exterior. En 1893, por ejemplo, aunque las condiciones de vida habían mejorado mucho en numerosos lugares, un viajero inglés comprobó que

las cosas no habían cambiado en el Alto Quercy. Los campesinos, decía, «son enanos y muy a menudo deformes. Su dieta casi exclusivamente vegetal, el exceso de trabajo y el hábito de beber agua de lluvia medio pútrida de cisternas que rara vez limpian acaso expliquen esta degeneración física». [441]

Así pues, si las condiciones mejoraron, lo hicieron de forma vacilante, como siempre. Una ley de 1893 disponía que cualquier ciudadano francés, enfermo e indigente, tenía derecho a recibir asistencia médica en su domicilio o, si no podía ser atendido allí, en el hospital. La ley rara vez se cumplía, pero era una promesa de que vendrían días mejores. En Eygurande (Corrèze), algunas enfermedades que antes eran endémicas desaparecieron precisamente en ese mismo año: las fiebres intermitentes, tan comunes en la década de 1870; la viruela, rara y luego leve tras la epidemia de 1870-1871, gracias a la vacuna; la disentería, ahora convertida en diarrea. La escrófula y la fiebre puerperal se habían vuelto mucho menos frecuentes, y los casos de fiebre tifoidea solo se presentaban muy de vez en cuando. Incluso las infecciones cutáneas se habían reducido, y la rabia, el muermo y el ántrax eran meros recuerdos.[442]

El número de hospitales creció, y la gente del campo empezó a beneficiarse de su existencia (aunque en 1908 en el Borbonesado seguían creyendo que los pobres incurables a los que mandaban al hospital eran liquidados de inmediato con píldoras de veneno recubiertas de azúcar).(82) La terminología cambió más rápido que las formas básicas. Donde antes se decía que el ajo expulsaba la peste, se aprendió a decir que expulsaba los microbios. Pero los microbios no eran más que los espíritus de antaño con un traje nuevo, de modo que cuando alguna enfermedad asolaba la conejera de una mujer, esta metía al cerdo en su interior «porque su hedor mataba o desanimaba a los microbios». La gente seguía siendo reacia a llamar a un médico (y lo sigue siendo: «No estaba muy enfermo; no necesitaba ningún médico para morir»). Durante la guerra de 1914, cuando la mayoría de los médicos fueron llamados al servicio militar, se produjo una nueva explosión de curanderos y remedios populares. Pero la guerra también hizo que un gran número

de soldados se familiarizaran con el personal médico y los hospitales, y por tanto estuvieran más dispuestos a recurrir a ellos.[443] Para entonces las condiciones materiales habían contribuido en gran medida a facilitar y acelerar los cambios que se estaban produciendo. Era la revolución del *habitat*.

Un viajero del siglo XIX que recorría el Ariège se sorprendió un día al ver salir a una pastora joven y hermosa de una cabaña sucia que parecía «destinada más bien a refugio de fieras». Y los hermanos Combes, a mediados del mismo siglo, después de mencionar una serie de estructuras «que merecían el nombre de casa» (aunque por poco, a juzgar por su descripción), pasan a «la clase de cabañas de tierra» que uno encuentra con demasiada frecuencia en el centro de Francia, «excavadas en el suelo y privadas de toda comodidad».[444]

Las cabañas primitivas fueron disminuyendo en número, pero las condiciones de vida tardaron en mejorar. Muchas casas de principios de siglo seguían siendo muy sencillas: cuatro paredes, a veces una chimenea, «habitaciones», si las había, simplemente divisiones de tablas dentro de la estructura principal, muy pocas aberturas y, rara vez, un segundo piso.[445] Incluso cuando los edificios eran más grandes, se debía más a cuestiones funcionales que a la satisfacción de caprichos. Se rechazaba deliberadamente la comodidad o cualquier cosa que oliera a «facilidad». Las privaciones, las penalidades, *se peiner*, se reconocían como virtudes sin apenas finalidad práctica alguna. Pero los fines prácticos, por supuesto, eran importantes: «No es la jaula lo que alimenta al pájaro», decían en el oeste de Francia. Las casas pobres y las monedas de oro en el calcetín de lana solían ir juntas. En cualquier caso, si la vivienda era un antro, eso disuadía al casero, si lo había, de subir el alquiler; al recaudador de impuestos, de aumentarlos; y a los vecinos, de ponerse celosos. Durante tanto tiempo pasar por pobre había sido la única manera de no ser verdaderamente pobre que los hábitos perduraron mucho más que sus causas.

Sin embargo, muchos eran pobres de solemnidad, o relativamente. La casa importaba menos que la tierra, pero importaba. El campesino quería estar «chez soi»; y en 1894,

cuando entre el 30 y el 35 por ciento de la población urbana era propietaria de su casa, el 69 por ciento del campesinado, en algunas regiones más del 80 por ciento, era dueño de la suya.[446] Pero ¿de qué casa? Tras invertir sus ahorros en un techo y unas paredes, al campesino le quedaba poco para dotarse de comodidades, y mucho menos de amplitud. Lo primero era lo primero. En el oeste y en el Macizo Central occidental, el ganado tenía prioridad sobre las personas; los bueyes son voluminosos, y las casas se construían para acomodarlos y alimentarlos en invierno. Los caballos, criados en campo abierto para que pastaran libremente, invadían menos los barrios humanos. Alrededor del Mediterráneo, donde el equipamiento era relativamente escaso —relativamente pocos animales— y la mayor parte del trabajo lo hacía el hombre, los asnos, los mulos, las ovejas y las cabras ocupaban menos espacio, requerían menos forraje y exigían menos espacio en los edificios. Las casas adosadas, como en los pueblos mediterráneos, eran más baratas al compartir las medianeras. Las casas aisladas eran más caras de construir, y los recursos tenían que salir de alguna parte. Lo peor de todo eran las explotaciones aisladas, las viviendas dispersas, cuyos ocupantes no tenían la menor idea de que las cosas podían ser mejores, algo que se les hubiera podido ocurrir de haber vivido en un núcleo de población.(83) La vida en los pueblos aumenta la sociabilidad, la emulación y, finalmente, la comodidad y el progreso. Incluso en el *bocage*, una casa situada junto a la carretera solía tener más comodidades que una granja perdida entre los setos al final de un camino embarrado. Así pues, el tamaño y la forma de las viviendas eran distintos de una región a otra, como cabía esperar. Pero durante mucho tiempo apenas variaron ciertos aspectos esenciales.

La mayoría de las casas rurales tenían el menor número posible de aberturas. En general, y con razón, se achaca este hecho al impuesto sobre puertas y ventanas, introducido en tiempos del Directorio y que no fue abolido hasta 1917. Pero existen otros factores que ayudan a explicar su ausencia. Al construir una estructura, cada abertura aumentaba las complicaciones estructurales y el coste: tres o cuatro aberturas costaban más de construir que solo una o dos.

Además, el sol, la luz, el aire, las corrientes de aire y, sobre todo, el frío eran temidos y rehuidos. Las casas se construían para evitarlos. El combustible escaseaba y la calefacción era un problema constante, y cuando tantas casas eran de autoconstrucción o las construían obreros poco cualificados, todo encajaba mal, de modo que por las aberturas (ventanas, puertas, chimeneas) se acababan colando seguro el viento y el frío.[447]

TABLA 2. Estructuras imponibles por número de puertas y ventanas, 1831-1832, 1860, 1871, 1893

N.º de aberturas	1831-1832	1860	1871	1893
1	346.401	293.757	278.482	190.521
2	1.817.328	1.860.594	1.886.355	1.724.215
3	1.320.937	1.520.704	1.598.672	1.629.919
4	884.061	1.063.484	1.118.892	1.207.235
5	583.026	748.963	790.241	898.792
6+	1.846.398	2.505.052	2.776.264	3.583.043
TOTAL	6.798.151	7.992.554	8.448.906	9.233.725

Fuente: Alfred de Foville, *Enquête sur les conditions de l'habitation en France*, París, 1894, 1, p. XLI.

En estas circunstancias, los campesinos apenas demostraban interés cuando se hablaba de la abolición del impuesto sobre las ventanas, ya que (a diferencia de la sal) este solo afectaba en buena parte a los más acomodados. En la mayoría de las viviendas rurales, señala un informe del departamento del Yonne de 1852, prácticamente toda la luz que entraba lo hacía por la puerta principal.[448] Lo interesante es saber cuánto tiempo duró esta situación. Las viviendas con una o dos aberturas, es decir, con una ventana como máximo, representaban un tercio de las estructuras imponibles en 1831-1832, la cuarta parte en 1871 y algo más de la quinta en 1893 (véase la tabla 2). Aunque muchas de estas casas eran antiguas,(84) hay que suponer que estaban en uso ya que pagaban el impuesto, y más de una de cada cinco viviendas a finales de siglo tenía una sola ventana o ninguna.

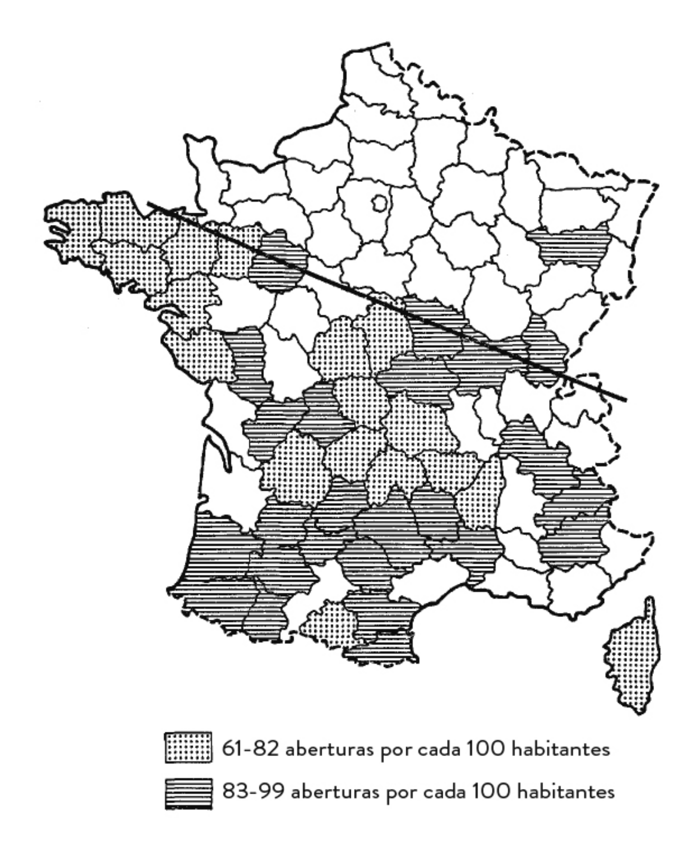
Adolphe Blanqui, en su informe de 1851, señalaba que las viviendas de los Altos y Bajos Alpes carecían de cierres eficaces en puertas y ventanas.[449] La introducción de

cierres y cerraduras adecuados es uno de esos hechos minúsculos que tienen una influencia enorme en la comodidad de la vida de las personas e incluso diríamos que en su felicidad. Así, en Bresse, que es fría y brumosa, las casas solían estar orientadas a levante. Habría sido mejor que estuvieran orientadas a poniente, pero el viento de poniente (la *traverse*) sopla en ráfagas bruscas que cierran de golpe los postigos, abren de sopetón las ventanas cerradas precariamente con una barra de madera e inundan la casa de lluvia o de viento. Por eso muchos evitaban la orientación a mediodía o poniente, que hubiera sido preferible: para evitar los problemas que causaba el viento. Luego aparecieron las casas de los burgueses, cuyas ventanas, cerradas eficazmente con cerrojos y aldabas, podían permitirse el lujo de hacer frente a la *traverse*, y a finales de siglo la mayoría del pueblo llano ya había empezado a imitarlas, con lo que las nuevas construcciones podían estar orientadas como quisieran sus propietarios.

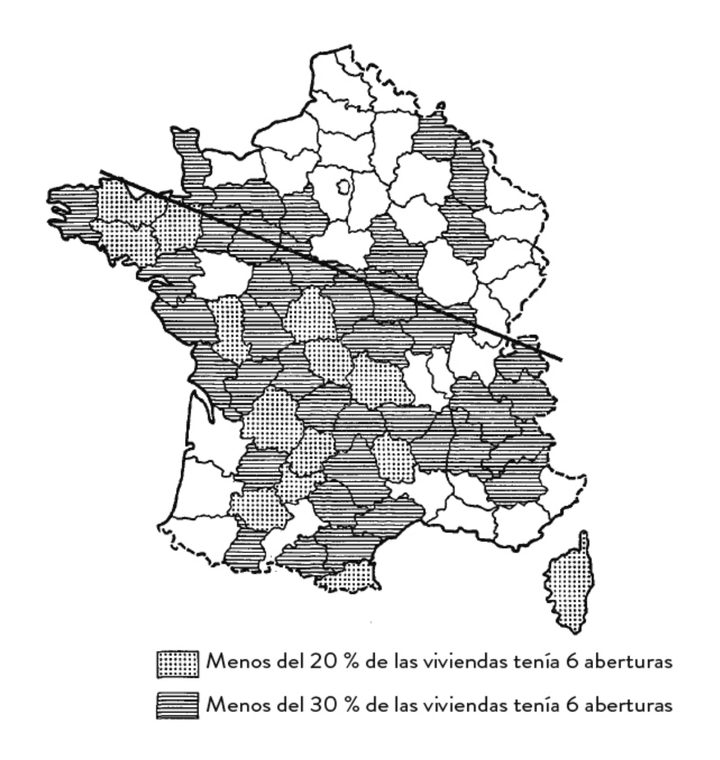
Mientras tanto, la casa del campesino había empezado a adquirir un aspecto diferente en otros sentidos. Jacques Fauvet y Henri Mendras señalan los años comprendidos entre 1875 y 1910 como el periodo en el que cambiaron los tejados, aparecieron los sótanos (útiles para almacenar patatas y vino), se construyeron plantas superiores y se renovaron, ampliaron o sustituyeron muchos edificios antiguos.[450] El cambio más drástico se produjo en el tejado, tradicionalmente de paja o de endebles tejas de madera. La paja, que la normativa oficial no había eliminado, fue desapareciendo poco a poco a medida que aumentaba la disponibilidad de pizarra y tejas, especialmente las fabricadas en serie, que aunque eran más baratas y feas que las tejas tradicionales artesanales, eran asimismo mucho más ligeras, por lo que suponían una carga menor para los cimientos y los muros.[451] En la década de 1870, Edmond Bogros consideraba que las casas del Morvan eran tan malas como las chozas o tiendas de los salvajes. Pero eso estaba a punto de cambiar. Mientras Bogros escribía, la paja, las tejas y los listones de madera empezaban a ceder su sitio a «la aristocrática pizarra y las tejas de vivos colores». Las mejoras en el transporte hacían que estas novedades estuvieran

disponibles; pero en este caso, los beneficios prácticos de las novedades se reconocieron rápidamente. Los nuevos tejados, por supuesto, proporcionaban mayor seguridad, pero además abrían un espacio útil para almacenar el grano o el agua de lluvia que con la paja no era posible. En la campiña «seca» de Normandía —con abundantes precipitaciones pero sin muchas fuentes de agua dulce, por lo que la gente tenía que beber de charcas y estanques sucios— eso supuso una mejora enorme.[452]

En 1877, un oficial que recorría a caballo la carretera de Châtellerault a Poitiers observó que las casas eran del mismo tipo general, de poca altura, pero estaban construidas con materiales diferentes: las más antiguas eran de toba porosa y las más recientes, de piedra franca. En el Morvan, la casa de madera sin ventanas también fue sustituida por la de piedra entre 1875 y 1915. Los edificios más antiguos, de piedra, y también algunos de los nuevos, eran tan frágiles como los de madera, ya que los bloques de granito estaban mal unidos con mortero de arcilla. La calidad de la construcción mejoró notablemente al aumentar la disponibilidad de piedra caliza de Auxois y el Nivernais y de cemento, que se introdujeron alrededor de 1875, unos gastos que entonces «podían permitirse [al menos en el Morvan] gracias a los cuantiosos ingresos» que aportaban las amas de cría locales que ofrecían sus servicios a terceros. Pronto, al aumentar la producción de cal, y con ella, la de mortero, estos materiales resultaron más asequibles en todas las zonas rurales, lo que permitió dotar a las construcciones más sólidas de una segunda planta. Esta planta añadida suponía un peldaño más alto en la jerarquía social, un signo de prosperidad y de éxito aunque el constructor la dejara vacía y sin usar, como muchos «parisinos» que volvían a sus pueblos del Orne, el Quercy o Nivernais. Sin embargo, cuando las familias empezaron a trasladarse a las plantas superiores para convertirlas en residenciales, tuvieron que abandonar los pesados muebles que se utilizaban hasta entonces y, sobre todo, las grandes camas cerradas. Demasiado voluminosos para que sus propietarios los subieran por las escaleras, los antiguos *lits clos* dieron paso a las camas abiertas, menos propensas a acumular polvo y mejor ventiladas.[453]



MAPA 9. Departamentos con menos aberturas (puertas y ventanas) imponibles por cada 100 habitantes, 1831.



MAPA 10. Departamentos con menor porcentaje de casas con seis o más puertas y ventanas, 1876.

La gente no se fijaba en estas mejoras higiénicas porque el ascenso social lo era todo. «La sola idea de haber construido una casa de dos plantas —escribe René Dumont sobre el departamento del Mayenne ya en el siglo XX— llena de orgullo a un campesinado que durante mucho tiempo consideró fuera de su alcance un tipo de edificio que mentalmente relacionaban con el *château* y la *maison bourgeoise*». En 1900 había 171 fábricas de cal y cemento en el Nièvre. El coste de la piedra y de la cal para el encalado pasó a estar al alcance no solo de los hogares burgueses. El uso del yeso y de la pintura, durante mucho tiempo reservado a las clases más acomodadas, se extendió a pasos agigantados. En 1879, Francus consideraba estos adornos como un indicador típico del grado de confort que había alcanzado una familia. Pero la casa enyesada y pintada seguía siendo en esa época algo insólito por lo menos en el Ardèche, donde estas viviendas destacaban entre las casas oscuras de su entorno y

atraían a mendigos y a turistas: «Si no quieres visitas en el campo, no tengas la casa pintada de blanco».[454]

En la década de 1890 las mejoras parecen ya generales. A un maestro de Vic-le-Comte le llamó la atención el contraste entre las casas de 1899 y las casuchas de veinte o veinticinco años atrás; las nuevas moradas eran rectangulares y simétricas, con «grandes y numerosas aberturas, que franqueaban la entrada al aire y a la luz». La mayor amplitud de la vivienda media también impresionó a Alfred de Foville, que la consideró «una de las tendencias más evidentes» de la construcción de la época. Las casas compactas construidas para ahorrar el coste de levantar paredes o para evitar el frío se estaban esponjando. En sus desplazamientos, los campesinos descubrían que existían muchas formas de construir además de la que utilizaban sus padres o vecinos. La imitación de los estilos de construcción burgueses —que a su vez se alejaban de la tradición local y se orientaban hacia estructuras cúbicas racionalistas— y de la arquitectura ferroviaria, en una época en la que empezaron a aparecer aquí y allá «preciosas estaciones de ladrillo rojo y blanco», alteró el aspecto de muchos pueblos y, al final, también del campo. En 1903, Ardouin-Dumazet, al constatar la disminución del uso de la madera y del adobe en las casas de la parte de Sologne perteneciente al Borbonesado, comenta: «Lo que se pierde en pintoresquismo se gana en salud».[455]

Se produjeron cambios fundamentales que los viajeros que solo estaban de paso no alcanzaban a percibir, y uno de los más importantes se refería al calor y a la luz, relacionado con la estructura de los edificios, y más en particular, con la escasez de ventanas. Una casa que tuviera una sola ventana era demasiado oscura si no entraba luz por la puerta principal. Sus habitantes tenían que elegir entre la penumbra, incluso en las horas de día, y el viento, el frío, la lluvia o el polvo que se colaban por el portal. En cualquier caso, las primitivas chimeneas expulsaban mal el humo, y la mejor salida para este era también a través del portal.(85)

La lumbre era el centro del hogar, hasta el punto de que en las casas con más de una habitación la estancia donde ardía el fuego se llamaba la *maison* (Bresse, Normandía) o se distinguía con algún nombre especial, como la sala o la

habitación caldeada. En algunas zonas, sobre todo en el Mâconnais y en Bresse, se utilizaron durante todo el siglo XIX chimeneas de hogar abierto, situadas en el centro de la estancia, de tiro largo y con cañones en el tejado (*cheminées sarrasines*), de diseño antiguo y no muy buenas para calentar. En 1880 aún las había a miles, que llenaban de humo acre la *maison*, el *hutau* o la *chambre chauffure*, haciendo que los inviernos fueran aún más fríos e incómodos de lo que ya eran. Al final, las acabaron sustituyendo las estufas, que se situaban en la abertura de la chimenea o en una pequeña *chambre de poêle* aparte.[456]

En estas zonas, como en otras, la luz del hogar era generalmente la única que había encendida tras la puesta del sol. En algunos lugares se utilizaban velas de sebo, cilindros de grasa de ternera o cordero con una mecha de algodón, que eran difíciles de encender, no daban más que una llama vacilante y amarillenta, humeaban, olían mal y al gotear dejaban residuos sucios en los candeleros. Por eso se usaban poco, sobre todo durante las comidas y las *veillées*. En la mayor parte del sur y del centro de Francia, la escasa luz artificial procedía de viejos candiles colocados sobre algún soporte elevado o colgados de un gancho, que consistían en una simple mecha (a veces hecha con el copete de un bonete de algodón) que ardía en un pequeño recipiente lleno de aceite de nuez o de colza. Y aun así, estos *chaleux*, *caleu*, *caleil* o *chalei* parecían consumir demasiado combustible («*gormand m'in chaleuil*», decían en Saintonge), por lo que se consideraban luces de ricos. Solo se utilizaban cuando las noches eran largas, y se guardaban en un armario desde la primavera hasta el otoño. «En septiembre, cuelga el *caleu* —dice el proverbio del sudoeste— y en el mes de marzo, tíralo».[457]

El problema, como siempre, era el coste. Las primeras velas de cera (estearina) aparecieron en el norte de Francia hacia 1840, pero su precio las limitaba a los hogares de clase media, que ya utilizaban lámparas de aceite de diseño más moderno. La fabricación de la parafina a partir de 1850 allanó el camino para una revolución del alumbrado doméstico, pero las primeras lámparas de parafina eran peligrosas, lo que frenó su uso hasta que aparecieron modelos

perfeccionados en la década de 1870 y, sobre todo, a mediados de la década de 1880. Aun así, su coste, aunque pequeño (unos diez céntimos al día), era demasiado elevado mientras hubiera aceite de cáñamo en abundancia para quemar. Su generalización tuvo que esperar, pues, a la desaparición progresiva de los campos de cáñamo hacia finales de siglo: en el Allier y el Mâconnais hacia 1880-1890; en el Nièvre, hacia 1900; en el Loira, hacia 1910. Ya en 1906 se sabe que en el Minervois los más acomodados utilizaban lámparas de parafina en invierno. Pero en verano el sol era la fuente de luz de la mayoría: «Si un jornalero se va a la cama con una vela encendida, señal de que no es tan pobre». No cabe duda de que los campesinos acogieron con entusiasmo estas innovaciones. En Bretaña, poco después de 1888, se dice que en las grandes explotaciones agrícolas las lámparas colgantes o de pie desplazaron a las de resina o a las velas de sebo. En 1899, Foville se congratulaba de que en Lorena, cuyos habitantes pasaban antaño las tardes en los establos, donde las mujeres bordaban y los hombres remojaban el cáñamo en torno a un humeante *lumignon* —una tenue vela rodeada de botellas llenas de agua para reflejar su llama— las lámparas de petróleo refulgían ahora «con un brillo incomparable».[458]

Por supuesto, solo en los centros urbanos se encontraba la deslumbrante iluminación que hizo del siglo XIX la era de la conquista de la oscuridad. En las casas y en las calles de las ciudades había luz de gas, luego lámparas de incandescencia gracias a la invención del manguito incandescente a finales de siglo, y para los muy ricos, no mucho después, luz eléctrica. Pero hacia 1905, Daniel Halévy, de visita en Ygrande, en el Allier (que en 1973 contaba con poco más de mil habitantes), se encontró con que el Ayuntamiento acababa de introducir las lámparas de acetileno, y comentó: «El alumbrado es un problema tremendo en el campo. […] Si los campesinos se van a vivir a la ciudad es, en buena parte, porque allí tienen luz».[459]

«Nacido en un establo —dice la Encuesta Agrícola de 1848 sobre el montañés típico—, pasa en él la infancia y la mitad

de la vida adulta», porque era el único lugar donde podía encontrar cobijo contra el frío. Pero la propia casa, a veces separada del establo por apenas unos tablones, no era tan diferente. «Tan sucios en sus viviendas como en sus personas, ellos y sus bestias habitan el mismo espacio». Lo que el oficial escribió sobre los bretones en 1827 podría repetirse casi palabra por palabra hasta el final del siglo XIX, al menos en Auvernia, el Velay y el Vivarais. También en las Charentes, según los testimonios locales, muchos hogares estaban *mardoux coume in nic de puput* («llenas de mierda como un nido de abubilla»). Casas cuadradas de una sola habitación, con el suelo de tierra pisada, donde la luz entraba por una trampilla y por la puerta de la calle, «que permanecen abiertas todo el tiempo» y en las que la familia y los animales domésticos vivían juntos (Cantal, 1864), en un mismo espacio para hombres y bestias (Ardèche y Alto Loira, 1895).[460]

El espacio era caro, y por eso era lógico que los animales y los hombres lo compartieran. Al fin y al cabo, su comida y sus necesidades de cobijo eran parecidas y, además, el calor corporal de las vacas o las ovejas era razón suficiente para agradecer su proximidad. Las bestias menos voluminosas entraban y salían de la cabaña o de la casa (salvo en invierno, cuando el frío las mantenía encerradas), y en Bretaña, según nos cuentan, los cerdos solían mordisquear a los bebés con los que compartían el suelo. En las zonas de viñedos del Mosela, el agricultor y su familia vivían bajo tierra, mientras que los animales y el utillaje «ocupaban los lugares más salubres y menos húmedos» (1858). En las Landas, donde un libro publicado en 1911 destacaba las mejoras y las comodidades de las nuevas viviendas, el establo seguía dividido de la cocina, centro de la vida familiar, por un tabique de madera con dos aberturas por las que los bueyes asomaban la cabeza para que el granjero, sentado junto a su estufa, los alimentara a mano dos veces al día. No es de extrañar que un alcalde de pueblo constatara lo extendido que estaba el uso de sustancias aromáticas para purificar el aire. Pero el benjuí, las bayas de enebro y el azúcar que se consumían sobre las brasas disimulaban los olores mefíticos sin disiparlos y sencillamente hacían que el aire se volviera más denso, más cargado y aún menos apto para respirar.[461]

Estas viviendas mal caldeadas y fétidas contaban con pocos muebles. Según decía un informe sobre la parroquia de Saint-Ours, un pueblo de dimensiones considerables, sus casas, oscuras, húmedas, llenas de humo, con el suelo de tierra pisada y mal ventiladas (salvo por las corrientes de aire) estaban llenas de trapos polvorientos y objetos malolientes. El inventario de los bienes de una viuda de setenta y nueve años fallecida en Jouy (Eure y Loir) en 1851 nos da una idea de lo que podían ser esos trapos y objetos: un gancho de cocina; pinzas y morillos; un candelero y dos sillas en mal estado; una mesa, una artesa, un arcón; tres platos, tres cucharas, dos tenedores, una bandeja, una olla; nueve camisas en mal estado, tres corpiños, tres vestidos; dos mantas, una para la cama y otra para abrigarse; un colchón de plumas y un almohadón; tres sábanas y un saco de lona en mal estado. [462]

Esas magras posesiones podían apiñarse en los estrechos espacios que imponían la construcción chapucera y la búsqueda desesperada de calor. En 1849 se nos informa de una familia de ocho miembros en Deux-Sèvres que vivía en una misma habitación de 1,95 m de alto, 4,65 m de ancho y 6,65 m de profundidad, con una ventana de 85 cm por 55 cm y una puerta de 1,87 m por 81 cm, y que compartía tres camas. Estas últimas eran meras cajas de madera, bastante profundas, provistas de un jergón de paja y de un edredón de plumas y totalmente cerradas por un dosel bajo del que pendían gruesas cortinas de sarga verde. Semejantes camas eran un cúmulo de polvo y de parásitos, donde niños y viejos yacían juntos, sanos o enfermos, contagiándose mutuamente sus dolencias y los piojos. No es de extrañar que, en este caso concreto, tres de los niños presentaran malformaciones.(86)

Tal vez esta familia fuera excepcionalmente pobre, pero la descripción de la vivienda media en Auvernia cuarenta años más tarde resulta sospechosamente parecida. La habitación única era de mayor tamaño, pero alrededor de las paredes encontramos el mismo tipo de camas cerradas, con jergones de paja, a las que los ricos añadían uno o dos edredones de plumas y los pobres un colchón relleno de hojas de haya (recogidas en noviembre).(87) En el mejor de los casos había una sábana por cama, ya que la colada, como hemos visto,

era otro problema. En los departamentos de la Creuse, la Dordoña, el Alto Garona y el Lot y Garona, y bastante a menudo también en Borgoña y el Lyonnais, incluso en las viviendas con varias habitaciones se apiñaban de seis a ocho personas por habitación y se utilizaba el menor número posible de camas «para tener menos sábanas que lavar». El resto del mobiliario solía consistir en una mesa y bancos, un armario para los platos, una o varias artesas (una de ellas, para amasar), un arca para la sal en la chimenea y, para los ricos, un reloj. Junto con un comedero de piedra para el perro, eso era todo. Y no se trataba de gente pobre, al menos comparada con el vaquero y sus ayudantes que, según se nos dice, dormían en el establo, donde estaban calentitos y no se quejaban.[463]

De hecho, un armario para la vajilla y bancos para la mesa eran lujos muy considerables. En el inventario de la viuda Drouet que acabamos de citar no encontramos ni un solo vaso; y salvo en los hogares más prósperos, en los que podía haber unos cuantos que sirvieran para todos, se bebía directamente de la olla (en Bresse, por ejemplo, fue así hasta 1890-1900). Sin embargo, la viuda poseía tenedores, mientras que muchos otros solo tenían cucharas. En algunos hogares había un receptáculo tallado donde guardaban las cucharas de madera colgadas junto al hogar o del techo. Y en el Finisterre y otros lugares las cucharas ricamente talladas eran regalos de boda típicos. Luego estaban los cuchillos, por supuesto; pero estos los portaban los hombres en el bolsillo, al igual que las mujeres, que a veces también los llevaban colgados del cinturón. En el Finisterre, los tenedores fueron raros hasta 1890 y no se convirtieron en un cubierto habitual hasta el siglo XX, cuando hicieron su aparición los cuchillos de mesa. El empleo de los vasos, vistos por primera vez durante la Restauración, no se generalizó hasta después del Segundo Imperio. La vajilla propiamente dicha era escasa y consistía, a lo sumo, en varios cuencos. En concreto, se dice que en el Morvan y en la Alta Bretaña la gente se servía la comida a cucharadas de la olla común hasta finales de siglo. El resto se comía, como dicen los franceses, «sur le pouce», es decir, sujetando con el pulgar un trozo de algo sobre un pedazo de pan o una torta. En el Morvan, la Bretaña y el Franco

Condado, las mesas tenían a veces una depresión en forma de plato en la que se vertían directamente las gachas, el puré o la sopa. Sin embargo, en los alrededores de Brioude (el Alto Loira), en el Laonnois y puede que en Orléans, la gente no comía la sopa en la mesa: en invierno se ponían el cuenco en el regazo y se sentaban lo más cerca posible del hogar; en verano salían a comerla fuera, acuclillados o de pie, con el cuenco en la mano en el umbral de la puerta.[464]

Charles Péguy se acordaba de haber sacado la sopa a cucharadas de una pequeña cacerola que se apoyaba en las rodillas. También recordaba la ausencia de toda comodidad, de modo que durante el resto de su vida, como le contó a Daniel Halévy, no pudo sentarse en un sillón sin sentirse incómodo. Las sillas eran muy escasas y los sillones aún más, aunque el pequeño Péguy, cuya madre se ganaba la vida remendando sillas, tenía uno diminuto para él solo.[465] En la mayoría de los hogares rurales, el cabeza de familia disfrutaba tradicionalmente de la única silla, con brazos o sin ellos, y todos los demás se sentaban en bancos, taburetes o cualquier cosa que tuvieran a mano.

Los estudiosos del Languedoc, del Morvan y del Mâconnais han observado cómo el final del siglo XIX llevó consigo un claro progreso en los inventarios domésticos, menos rudimentarios y también más limpios.[466] El ritmo de las transformaciones varió, por supuesto. Eugène Bougeatre sitúa el cambio en la región del Vexin, más cerca de la capital, en la década de 1860. Allí, muchos de los campesinos más ricos, después de ver las exposiciones de París de 1867 o 1878, se animaron a comprar muebles y vajillas ya hechas, aunque estas seguían reservándose para las grandes ocasiones. En el Morvan, cuya pobreza se vio aliviada por los ingresos de sus fértiles nodrizas, los muebles fabricados en serie hicieron su aparición a finales de la década de 1870, y también en este caso parece que eran más para su lucimiento que para su uso normal. En el Loira, más remoto, los arcones tradicionales empezaron a ser sustituidos por armarios a partir de la década de 1870, luego por roperos, y finalmente (a partir del periodo 1900-1910) incluso por armarios con espejo. En cambio, en el Finisterre, las camas cerradas con colchones de paja o de salvado de avena no desaparecieron hasta principios

del siglo XX. Todo esto acarreó, por supuesto, el fin de los artesanos de pueblo que fabricaban las antiguas arcas, armarios y cómodas. Sus servicios habían sido cada vez menos demandados desde finales del siglo XVIII, y su producción prácticamente cesó alrededor de 1900. A partir de 1914, casi todos los muebles domésticos salían de las fábricas. [467]

El cambio verdaderamente revolucionario no radicaba tanto en el mobiliario en sí como en el hecho de que los campesinos se dieran cuenta de que podían tener casas como las de los obreros y artesanos que habían visto en el *bourg*. Al aldeano típico de Henri Bachelin jamás se le hubiera ocurrido que su cabaña pudiera o debiera convertirse en una casa, con mesas redondas, sillas barnizadas, cortinas en las ventanas y cuadros en la pared. A finales de siglo, esta transformación ya estaba en marcha, acercando el modo de vida del campo al de las ciudades pequeñas.[468]

Las modificaciones realmente cruciales se produjeron en torno al hogar. A partir de 1865, la chimenea abierta como única fuente de calor (por no decir de luz) es cada vez más rara, y se sustituye por estufas y fogones para calentar y luego también para cocinar. Con el tiempo, le siguieron las cocinas económicas (*cuisinières*) y los hornillos (*réchauds*). Con el traslado de la cocina fuera de la chimenea y la pérdida de protagonismo de esta, el interior de la casa y todo su contenido cambiaron. Las grandes ollas se sustituyeron por recipientes más pequeños; las sillas y el resto de los muebles se distribuyeron por toda la vivienda y dejaron de concentrarse en un solo lugar; se pudo prescindir de la cama con cortinas, e incluso se eliminaron gradualmente los calientacamas.[469] El ritual de encender el fuego también se alteró. Las cerillas se hicieron más frecuentes, en parte porque la estopa era cada vez más rara. Hasta mediados del siglo XIX, en ninguna casa faltaba la lata de yesca, que contenía pedernal, yesca (fibra de cáñamo) y un eslabón. La yesca debía encenderse primero con las chispas producidas por el pedernal y el eslabón, tras lo cual se encendía una cerilla casera: una mecha de cáñamo impregnado de azufre con la que se prendía fuego a las virutas o a los sarmientos depositados en la chimenea. Luego aparecieron las cerillas

prefabricadas, gravadas con una tasa en 1871 y monopolio del Estado a partir de 1872, lo que fomentó su venta de contrabando; incluso había un escondrijo especial en la pared de la chimenea (*la poutire* en el Mâconnais) para las cerillas compradas al *chimicon*.[470] Aunque las cerillas escasearan, en los hogares siempre se había intentado mantener un montoncito de rescoldos durante la noche para reencender el fuego por la mañana. Si estos se apagaban, alguien cogía un zueco viejo y se iba a casa de algún vecino a pedirles rescoldos de sobra. En 1889, los maestros destinados en Lorena comentaron que esta práctica iba a menos porque, gracias a las cerillas, ya no hacía falta ir a ver a los vecinos para reencender el fuego.[471]

El siguiente cambio crucial en la vida doméstica llegaría con la electrificación, que, sobre todo en el periodo de entreguerras, alteró el ritmo del trabajo y el ocio. La vida y el trabajo, regulados por la luz del día (pues las lámparas de aceite y de gas se utilizaban poco), pasaron a regirse por la elección personal. Los temores que se agazapaban en la oscuridad y en las enigmáticas sombras se desvanecieron, al igual que gran parte de la suciedad, que en los hogares oscuros y llenos de humo apenas era visible. El gusto por la limpieza y la comodidad se extendió con la abundancia de recursos, con la pintura, con la imitación de las costumbres de la burguesía.[472] Así pues, los efectos de la luz eléctrica eran el símbolo, en cierto modo, del advenimiento de un mundo nuevo en vida de la generación que ahora aprendía a encender el interruptor.

11
LA FAMILIA

Marie-toi, ne te marie pas,
pour sur, tu t'en repentiras.

[Tanto si te casas como si no,
seguro que te arrepentirás].

Las bodas eran uno de los grandes acontecimientos de la sociedad francesa tradicional, festejos a lo grande en los que participaban hasta quinientos invitados, para todos y cada uno de los cuales ese era uno de los contados paréntesis en una rutina de trabajo duro y agotador y con frecuentes privaciones. Pero las bodas y el matrimonio no eran solo una ocasión para socializar, para reafirmar los lazos de amistad, parentesco y obligación social; se trataba de alianzas que concernían a mucho más que a dos personas: dos clanes y el conjunto de la sociedad en la que vivían se veían afectados por ellas. En Lorena y en otros lugares se celebraban los tradicionales *donnages*, en los que el grupo de jóvenes de la aldea proclamaba quién iba a emparejarse con quién. Los emparejamientos no eran un asunto privado.[473]

«En el campo no hay amigos—escribe Henri Mendras (es decir, no existen relaciones estrechas basadas en la elección individual—, solo parientes o vecinos». Por lejano o vago que fuese, el parentesco era lo que contaba, el vínculo —a falta de muchos otros que hoy hemos aprendido a reconocer— que gobernaba las relaciones, las visitas, las intercesiones, los favores: «Hay que venderle, comprarle, tratar con él… es de la familia».[474] De ahí la atención que recibían las bodas y los distintos rituales que llevaban aparejados. La boda era, sobre todo, una transacción comercial, tanto entre las familias, que ponderaban con sumo cuidado la compatibilidad

y la valía de la alianza propuesta, como entre las dos personas que se asociaban. De ahí los prolegómenos que, además de emplear toda clase de recursos para evitar ofender y ganarse enemigos en un mundo reducido en el que cada gesto contaba con las personas que uno iba a tratar toda la vida, hacían que el noviazgo de las parejas pareciera tremendamente formal.

El protagonista de la canción de Pierre Dupont «Sérénade du paysan» se casa, tras cortejarla, con Denise, bella como el día, pero sobre todo, «que vale cinco dotes juntas». Dupont era un pequeño burgués de Lyon, culto y, por tanto, es posible que lo bastante romántico para prestar atención a consideraciones muy secundarias. Pero la belleza contaba poco a la hora de valorar a la futura esposa. Como decía la sabiduría campesina, la tierra consigue que la mierda se case y el dinero, que se casen los feos («*terre marie merde et l'argent marie peute gens*»).[475] Más característico que el pretendiente de Dupont sería el vandeano que cortejaba a su novia con comida e intercambiaba con ella confidencias sobre su patrimonio respectivo: sus bueyes y su arado, sus gallinas, de una fecundidad desenfrenada.[476]

I li parlis de ma charrue et de mes boeufs,
a m'disait que tot' ses poules pougnant doux oeufs.
O faut donc bé, ma megnoune, nous marier tos deux.
Faisons done vite tielle besogne, si tu o voeux.

Si estas afirmaciones de carácter material resultaban ciertas y no había una oferta más alta, el compromiso no debería haber planteado problemas. Las familias, por supuesto, tenían la última palabra, y también la primera la mayoría de las veces. Uno se casaba con una familia, no con una mujer o con un hombre; por eso, a quien se casaba le daban la bienvenida a la familia de su cónyuge, que era quien se encargaba en realidad del matrimonio.

La familia podía representar la práctica totalidad de los habitantes de un municipio. Entre 1876 y 1936 el número de municipios de entre 100 y 200 habitantes casi se duplicó y pasó de 3.295 a 6.158; el número de los que tenían menos de 100 habitantes se cuadruplicó y pasó de 653 a 2.512. Esto ayuda a explicar la abundancia de apodos, indispensables

para diferenciar entre tantos hogares con el mismo apellido. «No hay familia en nuestros pueblos —señalaba el padre Gorse en 1895— que no tenga su apodo».[477] Muchos eran simples motes, por supuesto, pero otros se referían a otras circunstancias, como la casa. La Casa Grande de antaño podía corresponder a alguien más humilde, y a Pierre Dupont quizá lo apodaran Pierre el del Molino o el del Torrente o el de la Granja de Dos Hectáreas, para distinguirlo de sus muchos primos. Las posibilidades de elección de cónyuge eran, pues, bastante limitadas, y el prejuicio tradicional y natural de no casarse con nadie que no fuera de la comunidad reducía aún más las opciones. Los seis decenios posteriores a 1876 solo son representativos en parte de la situación de épocas precedentes porque marcaron el apogeo de la emigración rural. Pero apunta a cómo debían haber sido y aún seguían siendo las cosas, aunque (como veremos) cada vez más atenuadas por la movilidad y el derrumbe de los tabúes. Sin embargo, en tales circunstancias, la endogamia era general, lo que daba lugar a un número importante de deficiencias físicas y mentales, que bien pudieron aumentar después de que los más hábiles y emprendedores abandonaran las comunidades rurales para dirigirse a las ciudades. Placide Rambaud ha constatado que en Maurienne, debido a la disminución de la población de las montañas y a las nuevas oportunidades de emigrar, la endogamia aumentó en los treinta años anteriores a la Primera Guerra Mundial y pasó del 47,7 por ciento de los matrimonios en 1884-1903 al 55,2 por ciento en 1913. La tasa de matrimonios endogámicos volvió a bajar tras la apertura de la región en 1914-1918.[478]

A pesar de las tímidas advertencias («Cuando los primos se casan, la raza se va al garete», decían en el Hérault y en el sudoeste), tanto los intereses familiares como los prejuicios más arraigados fomentaban la elección de un cónyuge lo más cerca posible del pueblo.[479] Uno de los motivos era la presión de las leyes y los impuestos que amenazaban el patrimonio familiar y planteaban la necesidad de encontrar soluciones para conservarlo o volver a juntar lo que se había dividido. Pero otro motivo era la intensa cohesión que hacía que las familias fueran reacias a admitir en el círculo protegido y protector a cualquiera que no conocieran a la

perfección, y que hacía que los jóvenes estuvieran encantados de casarse con parientes o vecinos cuyas idas y venidas siempre habían podido presenciar. Casarse con alguien de fuera era horrible. La entrada en una familia desconocida era una experiencia angustiosa en sí misma. A los parientes políticos los aceptaban solo a medias, y con poca elegancia:

El o écri su lou cu di chi
qe jémâ janr n'o évu bï
el o écri su lou tro di cu
qe jémâ bel mer n'éma bru.

Los proverbios lo atestiguan. Los yernos y las nueras eran señalados como extraños: «*Janr è bru son jan d'ôtru*», o «*Tout genre et tout bru sont des gens d'autru*». De ahí: «La amistad de un yerno es como el sol de invierno»; o «Mi hija ha muerto, adiós al yerno».(88) Si casarse con alguien de una familia conocida era un calvario, los matrimonios entre familias desconocidas eran sin duda peores. Cuando cada comunidad se regía por sus propias normas, los parientes políticos que no estaban familiarizados con sus costumbres, formas y expresiones se sentían y les hacían sentir aún más como forasteros.

Los intereses propios y los prejuicios tradicionales se entremezclan. Los aldeanos tenían manía a todos los forasteros que se instalaban entre ellos porque su presencia influía en el uso de los bienes comunales así como en el derecho a cortar madera. Y al igual que en Broye-les-Pesmes (Alto Saona) se intimidaba y disuadía a los potenciales compradores de tierras que llegaban de fuera, en la mayoría de los lugares se disuadía a los cónyuges ajenos a la comunidad por todos los medios, incluida la violencia.[480] Algunas de las numerosas peleas entre los jóvenes de aldeas vecinas se debían a que alguien intentaba cazar en el coto local. Las chicas también participaban en estos enfrentamientos, sin duda por motivos parecidos: en un mercado matrimonial limitado, la pérdida de un posible cónyuge amenazaba las perspectivas de ambos sexos.

Por supuesto, las actividades masculinas eran más visibles (y audibles). En Saint-Bueil (Isère), una canción compuesta

por los lugareños en la década de 1870 insultaba a las chicas que frecuentaban a mozos de otros pueblos o, peor aún, a los despreciados «saboyanos». La canción se adaptó para su uso en otros pueblos de la región, y a las chicas que se atrevían a transgredir la prohibición explícita les pintaban la cara de betún o, más a menudo, de hollín. Evidentemente, en esta etapa, otras chicas debían participar también en el proceso. En una nota más formal, vemos que las mujeres de la aldea de Sourribes, cerca de Sisteron, recibían a las novias forasteras a la entrada del pueblo con un discurso de advertencia, tras el cual les hacían jurar sobre el libro más gordo que hubieran podido encontrar —que se suponía que representaba la Biblia — que no pretenderían ser más que las otras. Más bien al contrario, cabe suponer. En tales circunstancias, era razonable que (por utilizar el término de Martine Ségalen) la endogamia socioprofesional siguiera siendo durante mucho tiempo el modelo matrimonial predominante.[481]

El interés de la familia y los ideales colectivos seguían siendo claves para determinar qué era un buen marido o una buena esposa, contundentes y muy restrictivos mientras duró su influencia. «Si te casas, coge un rastrillo [que se usaba para recoger el heno], no una horca [usada para revolverlo]». «La belleza no se come con cuchara». «No hay zapato tan fino que no se rebaje en el talón». «La gata fea tiene gatitos preciosos». Y una advertencia a la que rara vez se hacía caso: «Pegar a la esposa es pegarse en la bolsa».(89)

Pero las ideas colectivas sobre el carácter necesario de la solidaridad familiar no impedían que surgieran disputas familiares. Dado que cualquier matrimonio era, ante todo, una transacción que giraba en torno a la dote de la novia — considerada como una compensación por la pérdida de derechos de la mujer sobre las tierras de su familia, pero también como una aportación que le otorgaba derechos sobre el patrimonio de su nueva familia—, podía haber un sinfín de conflictos; y de hecho los había, derivados de la dote y de las herencias. La proximidad, que propiciaba la confianza (que no significaba más que la familiaridad), propiciaba asimismo el conflicto. Como recordaba un antiguo campesino de la región de Mantes, con algunas notables excepciones las familias no se veían mucho, divididas como solían estar «por

interminables pleitos relativos a los derechos de las partes, la propiedad conjunta, el reparto de las tierras y las disputas de lindes, que daban lugar a rencores secretos y odios tenaces». La violencia y la brutalidad intermitentes, la explotación mutua o la indiferencia formaban parte de la vida tanto dentro como fuera del hogar. Se comía en poco tiempo y en silencio, sin oportunidad para conversar: «Se cruzan pocas palabras». El interés mutuo rara vez iba más allá del mero interés. El cónyuge, la prole y los parientes no eran compañía ni compañeros, sino ayudantes. Cuando no eran útiles, los niños y los ancianos enfermos eran una carga para la familia, escribió Charles Perron sobre Broye-les-Pesmes: «Uno hacía por ellos el mínimo sacrificio posible». Y «las personas y las cosas se juzgaban solo por su valor material».[482]

Abundaban los niños, al menos durante mucho tiempo, y por eso perder uno no era un golpe especialmente grave, señalaba la Junta de Higiene del Alto Vienne en su informe decenal que concluía en 1866. Todavía estábamos en la época en que, desde las murallas de Forli, Caterina Sforza gritaba a los sitiadores que amenazaban con matar a seis de sus hijos que tenían como rehenes: «¡Imbéciles! Mirad y veréis que aún soy capaz de tener otros». Los bebés y los niños pequeños eran una mercancía prescindible.(90) Los criaban a veces con indulgencia, permitiendo que corrieran libres y sin vigilancia en cuanto dejaban de usar pañales, por lo que acababan haciéndose lesiones importantes, que, sin embargo, apenas despertaban sentimientos de lástima: «Para crecer, hay que llorar. Llora y así no mearás tanto». En cuanto habían crecido lo suficiente, entre los cinco o seis años y los ocho, los niños empezaban a trabajar —cuidando gallinas o gansos, echando una mano con el ganado, llevando cosas de un sitio a otro— antes de que, a los diez años más o menos, se integraran plenamente en el mundo de los adultos con alguna ocupación habitual o alquilándose como jornaleros.[483]

Las mujeres trabajaban más y eran menos libres. «Es tarea de las mujeres trabajar para los hombres. Me casé con mi mujer solo para que trabajase». Agotadas después de haber parido dos o tres veces, normalmente sin ayuda, las esposas eran bestias de carga que rara vez descansaban. El padre Gorse dedica un capítulo mordaz a la esclavitud de las

mujeres después del matrimonio, con sus interminables *besounhas* (palabra que significa tanto 'trabajo' como 'tribulaciones'), que no les dejaban tiempo para sentarse nunca; y a la hostilidad y la desconfianza de los hombres hacia ellas. La antigua imagen de la Iglesia, que pintaba a las mujeres como potenciales receptáculos del pecado y de la tentación, se mantenía firme. Las mujeres tenían prohibido cantar en la iglesia, y su «impureza» periódica se exorcizaba mediante una serie de ritos.[484] Los hombres poco instruidos encontraban aquí la confirmación de sus arraigados prejuicios. Y los prejuicios eran abundantes y se manifestaban de forma ruidosa.(91) De una chica bonita se podía decir que sería una buena vaca. Pero una buena cabra, una buena mula y una buena mujer eran tres bestias despreciables. No había ningún dicho o proverbio que alabara a las mujeres. Todos las despreciaban o criticaban: «El juego, el vino y las mujeres son tres grandes calamidades». O insistían en la superioridad masculina: «Cuando el gallo canta, las gallinas se callan»; «La bolsa tiene cresta» (¡solo los hombres tenían la bolsa del dinero!). O recalcaban el desencanto del matrimonio: «Después del cortejo, el hambre»; «Si quieres domar al lobo, cásate con él».[485]

Las mujeres comían de pie, sirviendo a los hombres y acabando su comida después con lo que quedaba. Esto puede haber sido puramente práctico, aunque el proceso de servir no debía suponer un gran esfuerzo; pero otras fuentes indican que era un símbolo más de la pertinaz división de los sexos después del matrimonio. En el Corrèze, las parejas nunca caminaban el uno al lado de la otra. Si el hombre iba delante, la mujer le seguía detrás, a una distancia mínima de 30 o 35 pasos; o podía ser al revés. Incluso para la misa del domingo, uno salía antes que el otro: «*Tirats, davoun, ou ieu?*» («¿Vas tú delante o voy yo?»). Era una división desigual: en la Marche, el Berry y el Maine el hombre tuteaba a su esposa, igual que a sus hijos, mientras que la mujer lo trataba de *vous*.[486] En cuanto a las posesiones, las mujeres no eran importantes; y se encuentran muchas plegarias en las que se pedía a Dios o a los santos que protegiesen las castañas, los nabos y el ganado antes que a las mujeres.(92)

Es cierto que la economía doméstica de los hogares

campesinos exigía la participación de ambos sexos. La mujer cocinaba y se ocupaba del mantenimiento de la casa (mal, por lo común), zurcía y remendaba la ropa como podía y criaba a los niños. Pero también hilaba y cuidaba el ganado. «Sin mujer, no hay vaca, y sin vaca, ni leche, ni queso»; tampoco gallinas ni huevos y, como eran ellas las que hilaban, poca ropa. En los inventarios de solteros y viudos viejos se constata una ausencia casi total de camisas y sábanas. Por otra parte, el hombre era insustituible, no solo para los trabajos pesados, sino por su capacidad de ganar dinero en efectivo; a las mujeres las contrataban con menor facilidad y, además, a cambio de jornales mucho más bajos.[487] Así pues, hombres y mujeres se complementaban en una sociedad laboral. Pero no eran iguales y, por tanto, rara vez eran amigos. La mujer, informaba un pastor del Ariège en 1861, era por supuesto considerada mucho menos que un hombre. El nacimiento de un bebé varón era recibido a tiros y con regocijo. Si nacía una niña, «el padre se siente cruelmente decepcionado y casi humillado». «*Ce n'est qu'une creature*», decían despectivamente en el Mayenne o en la Sarthe. Las madres se regocijaban con los varones por miedo a que su marido se enfadara con una niña. Demasiadas hijas eran «una calamidad». Esta misma actitud se constataba en el Lemosín y en muchos otros lugares medio siglo más tarde:[488]

> Una hija, ninguna;
> dos hijas, suficientes;
> tres hijas, demasiadas;
> cuatro hijas y la madre…
> ¡Cinco demonios contra el padre!

El padre solía avergonzarse tanto del nacimiento de una hija que intentaba bautizarla con la máxima discreción posible (en algunos lugares, sin que sonaran las campanas) y sin gastos. «No es más que una niña», decía la gente, y en cambio: «Es un niño precioso». Y Edmond Bogros cuenta la anécdota del padre al que le preguntaron qué había parido su mujer, que acababa de dar a luz a una niña: «*Nout'foune?* ¡Por Dios! No ha parido nada». En el Franco Condado, el mismo búho de mal agüero que anunciaba la muerte aparecía como presagio del nacimiento de una niña cuando ululaba en la chimenea de

una mujer embarazada. Tampoco le gustaba a un hombre que quien le felicitara primero el Año Nuevo fuese una mujer, pues eran los hombres los que traían la suerte.[489] De hecho, en el Finisterre, como mencionó Olivier Perrin (aunque eso fuera en tiempos de la Monarquía de Julio), en los lugares donde se conservaban mejor las antiguas costumbres, los hombres no llevaban luto cuando morían sus mujeres.(93)

La guerra de los sexos no esperó al siglo XIX —ni al XX— y la opresión del más débil por el más fuerte es fácil de entender: lo antinatural habría sido lo contrario. Había motivos de sobra para querer hijos varones: mayor fuerza y, por tanto, mayor facilidad para encontrar trabajo y para ayudar en las labores de la granja. Y, por supuesto, cuando un hijo varón se casaba, el patrimonio de la familia podía aumentar en lugar de perderse en dotes. De ahí el proverbio popular: «Casa a tu hijo cuando quieras; a tu hija, cuando puedas». Sin embargo, a pesar de la superioridad física del hombre, uno sospecha que las cosas no iban siempre en la misma dirección, que las mujeres no se contentaban con enfrentarse a otras mujeres. Hay muchas historias bretonas, por ejemplo, sobre Yann y Chann (Juan y Juana), el marido visiblemente estúpido, que siempre se equivoca, y la mujer, la lista de la familia, que siempre le supera. Pero la inteligencia de las mujeres no tenía buena prensa en el campo. De hecho, la inteligencia en general no era bien vista, y de los niños inteligentes se decía que no vivirían mucho tiempo.[490]

Desde luego, había maridos calzonazos, pero aunque las farsas populares mantuvieran viva la odiosa imagen de las esposas que golpeaban a sus maridos, no he encontrado ningún incidente real de este tipo. Si las mujeres ejercían la violencia con sus maridos, era más probable que lo hicieran a escondidas, como en el caso de una tal Marie-Anne Nicolas, de cuarenta y dos años, que fue condenada a seis meses de cárcel por el juzgado de primera instancia de Châteaulin por haber agarrado a su marido por el pene mientras dormía y haberlo llevado a rastras por la casa a pesar de sus gritos, lo que le había causado graves lesiones en la uretra.[491]

En algunos casos en los que los hombres solían estar fuera, pescando o trabajando como jornaleros durante meses, las

mujeres eran las que se ocupaban, en la práctica, de la casa y de la economía doméstica. Pero esto no parece haber contribuido demasiado a su emancipación, porque los hombres seguían controlando de cerca los asuntos del hogar siempre que se lo permitieran las circunstancias, dando instrucciones detalladas sobre cómo debían gastarse sus ingresos e incluso sobre la venta de ganado.[492] Las mujeres tenían su oportunidad cuando contaban con ingresos propios trabajando como empleadas domésticas o nodrizas, aunque incluso entonces la emancipación, al volver a casa, debía de ser más que relativa. Tuvieron nuevas posibilidades gracias a la educación, o en paralelo a esta, pese a que los planes de estudio estuvieran pensados para reforzar los roles tradicionales de las mujeres. No cabe duda de que la educación fue una fuerza progresista, que brindaba a las muchachas oportunidades que no habían tenido antes, especialmente la posibilidad de escapar y también de compartir el tipo de conocimiento que había proporcionado a los hombres su antigua superioridad. Pero la escuela, como siempre, pretendía conservar más que subvertir los roles tradicionales, y no enseñaba a las niñas habilidades que las emancipasen (nadie lo quería), sino que hicieran de ellas mejores esposas, madres, amas de casa: más limpias, más productivas, capaces de coser, remendar, quizá tejer o bordar, cocinar una comida nutritiva y crear un hogar moralmente sano para los ciudadanos presentes y futuros. Las diferentes expectativas de los sexos aparecen en los libros de texto, como esta nota en un pasaje destinado a las *petites classes*: «Si salís del pueblo, de vuestra ciudad natal, para viajar un poco, como sin duda haréis por lo menos los chicos…».[493]

Desgraciadamente, las viejas rutinas de la vida doméstica, la dieta y la educación duraron mucho más tiempo del que se esperaba. Es posible que entre 1914 y 1918 las mujeres del campo adquiriesen una nueva sensación de independencia y confianza, gracias a las iniciativas y a las responsabilidades que se vieron obligadas a asumir, a los trabajos que aprendieron a realizar, a los subsidios familiares que tuvieron que gastar. Sin embargo, en 1937 el director de los servicios agrícolas del Lot podía dar unas respuestas a la Encuesta Agrícola que parecían propias del siglo anterior: «La mujer

conserva sus tradiciones, y sus virtudes domésticas se manifiestan en forma de una esclavitud libremente aceptada». [494] La vida en la granja debía ser sin duda una esclavitud. La única diferencia era que ahora era «libremente aceptada» porque había más opciones. La presión de la autoridad paterna y la otrora ineludible necesidad socioeconómica que no dejaba alternativas, o solo las malas, se habían relajado o desaparecido. Ahora una mujer aceptaba su esclavitud voluntariamente o porque no había conseguido emanciparse. Pero la posibilidad de emanciparse existía y, más importante aún, las mujeres lo sabían.

La toma de conciencia fue gradual. Dentro de ciertos límites, las chicas de la montaña siempre habían buscado la llanura. Las cabras suben y las chicas bajan, decía el proverbio pirenaico. Pero, al principio, buscaban la llanura por la misma razón que sus hermanos: porque les ofrecía la perspectiva de una vida menos miserable, aunque con menos posibilidades de éxito de las que podía esperar cualquier varón. Las muchachas iban a trabajar a las fábricas de seda y telas de las ciudades industriales más pequeñas, recorriendo a pie trayectos de unos quince kilómetros desde su pueblo y viviendo en condiciones miserables en la ciudad durante la semana; otras ejercían la prostitución a tiempo parcial, sobre todo en las ciudades donde había guarniciones militares; otras trabajaban como costureras, sombrereras, enfermeras y sirvientas. Todas y cada una de ellas trabajaban durante mucho tiempo con un solo fin: juntar una dote. Pero la escuela y la imprenta y las crecientes oportunidades de los últimos años del siglo XIX hicieron que las muchachas empezaran a aspirar a más y a creer que ahora tenían una oportunidad de realizar dichas aspiraciones. Cuando las chicas se reunían, se quejaba la maestra de pueblo de Clerjus, en los Vosgos, en 1899, su conversación versaba sobre lo mucho que detestaban la vida en el campo y el trabajo agrícola, «su único ideal» era «casarse con un funcionario, no hacer nada y vivir en la ciudad». «Las chicas del campo esperan al príncipe azul», coincidía un médico rural en 1911, es decir, a un obrero o artesano de la ciudad, o aún mejor: a un cartero, a un funcionario subalterno o a un suboficial del ejército. El número de príncipes azules había aumentado;

había más donde elegir y más facilidades. Y ya veremos que las mujeres de las aldeas, al convencer a sus hijos y esposos, encabezaron y fomentaron la segunda oleada de emigración rural a las ciudades.[495]

Mientras tanto, es mejor no sobrestimar el progreso. Los hombres servían para trabajar. Las mujeres, para parir y como bestias de carga. Los niños tenían que contribuir a la apurada economía de unos hogares pobres donde se miraba en qué se gastaba cada céntimo. En las moradas que sobrevivían con lo justo, las esposas y los hijos, y a veces también los maridos, robaban el grano o el vino de su propia familia para venderlo en el mercado o a los *coquetiers* que estuvieran de paso.[496] Sus sentimientos mutuos debían de ser más bien de indiferencia, en el mejor de los casos, y en absoluto generosos.(94) Aunque quizá sea injusto, me inclino a ver en el énfasis que los libros de texto ponían en el afecto filial un elemento más de una campaña para inculcar a la gente del campo sentimientos urbanos que habían tenido poco tiempo u oportunidad de adquirir; para inculcarles ideas que les eran extrañas, insistiendo en que eran naturales y correctas.

No hay forma de saberlo. Solo el testimonio (tal vez engañoso) de personajes de la burguesía —médicos, terratenientes y demás— escandalizados por la suerte de los campesinos enfermos, a los que arrojaban sin más a la tumba porque había que volver al trabajo («Ya no sirve para nada; nos cuesta dinero; ¿cuándo se acabará?»); y de los campesinos ancianos, mal vistos porque hacían perder el tiempo a los demás al retrasar su descanso eterno: «[Los familiares son] tan duros con los moribundos como consigo mismos. No les da vergüenza que [los moribundos] les oigan decir que se mueren y que estirarán la pata de un momento a otro. Las mujeres y los hijos [de los moribundos] se lamentan entre dientes del tiempo perdido. Son una carga y se lo hacen notar».[497] Los hombres y las mujeres enfermos ya eran bastante malos. Pero los viejos que estiraban sus últimos años de vida eran peores, como si fueran cosas o no fuesen nada, igual que las niñas, pero sin la posibilidad de sacarles ningún provecho, excepto, quizá, una vez muertos, *crevés*.(95)

El campesino, escribía un testigo comprensivo en 1913, no podía ocultar el alivio que sentía al ver el fin de los que

llamaba rezagados (*trainiaux*) o estorbos (*embeurgnas*): «Heredaremos del viejo, pero el viejo es una pérdida de dinero»; «¡Oh!, no es nada, solo un viejo».[498] Los viejos lo sabían, por supuesto, y hacían todo lo posible para no quedar a la dudosa merced de sus hijos. Multitud de proverbios desaconsejan, en términos casi idénticos, cometer la locura de desprenderse de lo que se posee. «Desnúdate solamente para ir a la cama» (¡y ni siquiera entonces, como hemos visto!); «Cuando el padre da dinero al hijo, ambos ríen; cuando el hijo da dinero al padre, ambos lloran»; «Un padre puede alimentar a doce hijos, pero doce hijos no alimentarán a su padre».[499]

No está claro si esa constante referencia al padre refleja su superioridad simbólica sobre la esposa como representante de los dos progenitores, su papel dominante en los proverbios, la existencia de un rencor más profundo entre padre e hijos o las expectativas más modestas de la madre. Las mujeres ancianas, por supuesto, aún podían prestar servicios cuando los varones decrépitos ya no. En cualquier caso, existen abundantes pruebas de indiferencia hacia los padres supervivientes; de un rencor que degenera en odio y que incluso lleva a veces al parricidio; de ancianos que se van pasando de un hijo a otro, acogidos porque había que alojarlos, pero «peor que en el hospicio» debido a los cambios constantes y porque no había nadie que se ocupara de ellos;[500] parásitos molestos a los que se alimentaba con raciones escasas y se les daba menos espacio, maldecidos como bocas inútiles por el hijo rencoroso y la nuera quizá vengativa, que deseaban su muerte y a veces los llevaban a ella, maltratados, abandonados al hambre y a la enfermedad.(96)

Así pues, eran la necesidad y la codicia lo que unía a las familias. Primero, cómo llegar a fin de mes; luego, cómo lograr cierta seguridad mediante la adquisición de capital y de tierras. Los hijos, su número, grande o pequeño, y sus derechos de herencia eran un factor crucial en esa ecuación. Se habla mucho del control de la natalidad, y ciertamente durante los treinta años anteriores a 1914 se extendió por las zonas rurales. Pero para los pobres y para los que se

aferraban al viejo estilo de cultivo, los hijos seguían siendo mano de obra, y por tanto riqueza. Se ha señalado a la «picadora de tierras», como la llamaba Tocqueville —el reparto equitativo de la herencia entre todos los hijos, establecido por la ley de 1794— como la culpable de la reducción del tamaño de las familias. Pero esto solo vale para los propietarios. No era la falta de habilidad o de conocimientos lo que alejaba a la mayoría de los campesinos de las prácticas anticonceptivas, sino la falta de necesidad. La prueba está en el hecho de que en regiones como el Garona Medio, como ha comprobado Pierre Deffontaines, el acceso de un número significativo de individuos a la condición de propietarios coincidió con el descenso de la natalidad (así como con la emigración), precisamente cuando la preocupación por la continuidad de la explotación familiar hizo que la limitación de la familia fuera relevante. Hasta que esto ocurrió, el Philippe de Jules Renard tenía la última palabra: «Vine al mundo con mis dos brazos», dice Philippe. Se casa y tiene cuatro hijos, cada uno de los cuales suma dos brazos más. «Si ninguno de los miembros de la familia está lisiado, nunca le faltarán brazos y el único riesgo será el de tener demasiadas bocas».[501] La cuestión, al parecer, era qué importaba más, si el hijo como boca que alimentar o el hijo como mano de obra. Para quienes no tenían tierras que trabajar o legar y cuya principal mercancía era su trabajo, los hijos representaban una fuente de ingresos adicional, de ahí que los engendrasen a montones.

Según Alain Corbin, el tamaño de las explotaciones agrícolas arrendadas o en régimen de aparcería en la Baja Marche o en las tierras altas del Lemosín era tal que hacían falta de ocho a doce personas, posiblemente dos o tres familias de trabajadores. Allí y en muchas otras partes de Francia donde se daba la misma situación, se concedía lógicamente una gran importancia a las familias numerosas y a la necesidad de mantenerse unidas para sobrevivir.(97)

En un poema campesino del Lemosín, el herrerillo critica a la paloma porque esta es grande, hermosa y rica, pero solo tiene uno o dos polluelos, mientras que el herrerillo, aunque pequeño y débil, tiene quince o dieciséis. «En nuestra campiña, el cabeza de familia que trabaja de firme y tiene

muchos hijos —escribía Édouard Decoux-Lagoutte en 1888— tiene prácticamente asegurada, si no la riqueza, por lo menos una justa comodidad». Y en 1894 Charles Dumont, paseando por las Causses, asombraba a un posadero de Dargilau (Lozère) hablándole de gente que no tenía hijos. «¿Cómo se las arreglan para ganar dinero, pues?», le preguntó el posadero. Los niños, sobre todo los varones, por supuesto, ahorraban jornales; eran la *richesse du laboureur*, la riqueza del agricultor. Así que, al menos en el Corrèze, los nacimientos continuaban siendo tan numerosos como la fecundidad permitiera. «¿Cuáles son las fiestas de guardar que hay en el año?», pregunta un cura en la catequesis. «Cuatro», responde un niño. «¡Nómbralas!». «Pues son el día de las elecciones, el día del Carnaval, el día de la matanza del cerdo y el día en que pare mi madre».[502]

Donde la prole numerosa se consideraba una fuente de bienestar, el embarazo prematrimonial no era una deshonra, sino una prueba de futura fecundidad. Los aparceros del Lauragais recibían con alborozo a los varones, ilegítimos o no: «¡Dentro de diez años seremos ricos!». Y en las tierras bajas del Loira, la desaprobación oficial era moderada: «Es algo muy frecuente». Los jóvenes solían casarse antes de que naciera la criatura. En cualquier caso, la joven no se tenía por deshonrada: «El pequeño accidente demuestra que no es mula [es decir, estéril], lo cual sí es una mancha grave». Casadas o no, las mujeres que tenían bebés podían contribuir a los ingresos del hogar ofreciendo sus servicios como nodrizas o amas de cría cuando, como en el caso del Nièvre, el mercado de bebés de la ciudad era fácilmente accesible. Y por lo menos la fertilidad de la esposa aseguraba a la familia la posesión de una dote cuya devolución les podían reclamar si la mujer moría sin hijos.[503] Dado que la esterilidad se atribuía siempre a la mujer, no es de extrañar que se implorase frenéticamente la ayuda divina para concebir, de la que están llenos los anales de la superstición popular.

En cuanto a la anticoncepción, término que utilizo no para indicar el uso de ningún dispositivo técnico, sino simplemente para describir la limitación deliberada de la progenie, es difícil rastrear la difusión del concepto, y mucho menos su práctica, entre las clases populares. Pero los datos —o más

bien las referencias, sin que abunden datos concretos— apuntan a que iba de la mano del incremento de las tasas de ahorro, de la movilidad geográfica y profesional, del abandono de la práctica religiosa, de la generalización del servicio militar y de la experiencia del modo de vida urbano, incluido el ejemplo de la clase media baja, para la que, a finales del siglo XIX, el hijo único se convirtió en el ideal de familia.[504]

La demografía de la Francia del siglo XIX ha sido estudiada a fondo por Étienne van de Walle. Por desgracia, incluso su rica obra se dejó muchas cosas en el tintero, sobre todo en cuanto a las diferencias de comportamiento entre el campo y la ciudad, los pueblos y las zonas periféricas. Podemos, por supuesto, deducir algunas informaciones a partir de su labor, basándonos en lo que sabemos sobre los departamentos y su población; y, al hacerlo, comprobamos que los departamentos rurales presentan un descenso de la tasa de natalidad a partir de principios del siglo XX, como mínimo y quizá desde antes. Lástima que no tengamos forma de conocer el comportamiento de las zonas más rurales en comparación con el resto de su departamento, cómo afectaban el aislamiento o la pobreza a la fecundidad. Tampoco podemos sacar conclusiones inequívocas si comparamos el ritmo de disminución de la natalidad en los departamentos que son evidentemente más pobres, más aislados y más rurales (véanse los mapas 11-15, pp. 246-248).

Está claro que la disminución de la natalidad, el aumento de la proporción de personas que se casan y la disminución de la edad de las primeras nupcias guardan relación directa con la actividad económica, la prosperidad y la facilidad de las comunicaciones. En la península de Bretaña, los departamentos del centro-sur en torno al Lozère, las regiones montañosas —Alpes y Pirineos— y toda la parte occidental del interior al sur de la Mancha fue donde continuaron durante más tiempo las altas tasas de natalidad y de celibato y la preferencia por los matrimonios tardíos. Por otra parte (y aquí empiezan los problemas), departamentos más ricos como los del Norte y del Paso de Calais presentan esas mismas tendencias, mientras que en gran parte del Languedoc, aunque más atrasados, empezaron a casarse más y a procrear

menos en fechas que coinciden con las regiones más ricas y modernas o incluso las superan. Por poner otro ejemplo, en 1831 las jóvenes nacidas en el Alto Vienne se casaban seis años antes, por término medio, que las nacidas en el Ille y Vilaine (a los 21,7 y 27,6 años, respectivamente). Al cabo de sesenta y cinco años, la diferencia seguía siendo de casi cinco (22,3 y 27,5).[505] Sin embargo, el Alto Lemosín es más pobre que la Alta Bretaña, y Rennes está un poco más cerca de París que Limoges. Constatar que la edad media del primer matrimonio era constante y notablemente superior en el oeste que en el Lemosín no nos dice gran cosa, pero sí apunta a la existencia de tendencias regionales que van más allá de los cambios en la economía o en las comunicaciones.

Una vez más, las generalizaciones solo pueden aspirar, por definición, a ser correctas en líneas generales, y las correlaciones entre una tendencia o característica local y otra solo pueden llevarse hasta cierto punto, pero no más allá. Así, en un texto fundamental presentado en 1972,[506] Van de Walle planteó que los departamentos con la mayor renta per cápita de la tierra eran también aquellos en los que las tasas de natalidad disminuían primero. En este sentido, señala que en 1836 los impuestos sobre la tierra pagados per cápita en los departamentos del Sena y el Calvados (donde las tasas de natalidad llevaban disminuyendo desde 1800) eran de 10 y 11,90 francos, respectivamente, mientras que los impuestos de puertas y ventanas eran de 2,40 y de 1,5 francos. Por su parte, los habitantes del Finisterre (donde la tasa de natalidad no disminuyó hasta después de 1890) solo pagaban 4 francos de impuesto sobre la tierra y 0,50 francos de impuesto sobre las puertas y ventanas. Y es cierto que la pobreza y la alta natalidad parecen ir de la mano, y que los departamentos en los que la natalidad disminuyó a finales de siglo fueron, en general (aunque, como hemos visto, no siempre), los más pobres.

Sin embargo, el intento de correlacionar las condiciones económicas y las tasas de natalidad durante el periodo 1831-1876 en los departamentos que pagan las tasas más bajas del impuesto de puertas y ventanas no nos aclara mucho las cosas. En Bretaña, los Pirineos occidentales y el Lozère, coinciden los impuestos bajos (pocas ventanas) y las

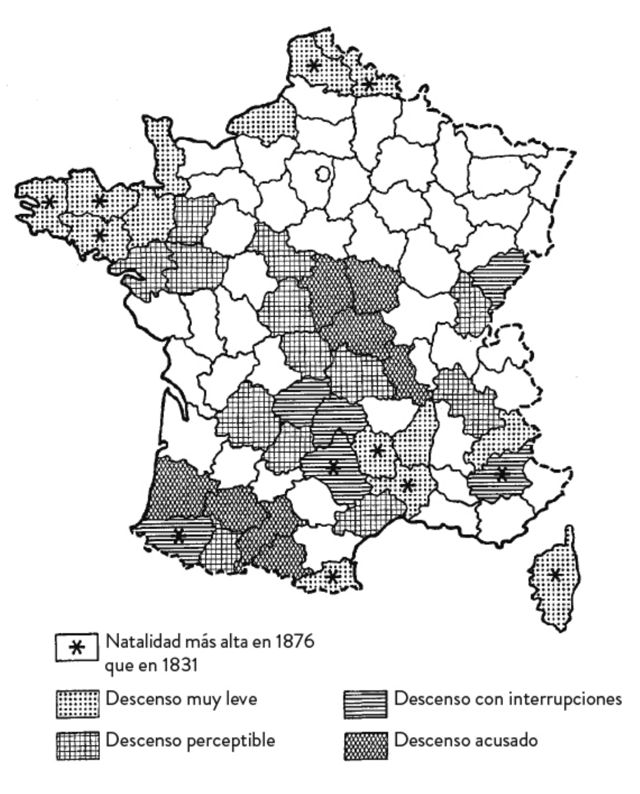
tasas de natalidad altas. Sin embargo, en un mayor número de casos se observa un descenso de la natalidad con una escasa o nula mejora de la vivienda; y algunos de estos departamentos (el Tarn y Garona y el Gers) tenían tasas de natalidad muy bajas de entrada.

Así pues, se podía procrear como los burgueses sin aspirar a vivir como ellos. Y si las cifras de la fecundidad confirman a veces lo que ya se sabe —un clavo más en el ataúd de los bastiones del atraso—, no invalidan necesariamente la impresión de que otras zonas, en las que el descenso constante de la natalidad se apoya en estadísticas fiables (en el Ariège, por ejemplo), estaban forzosamente menos atrasadas. Sin embargo, este tipo de discrepancias plantea cuestiones sobre el alcance y el significado de lo que solemos calificar de «atraso»: el dominio efectivo del aislamiento y la pobreza, que siempre fueron relativos, y la forma en que funcionaba la indiferencia de los campesinos hacia el mundo exterior, siempre muy selectiva, que rara vez ignoraba lo que se percibía como relevante para las necesidades y posibilidades locales.(98) Parece que los hombres —y a veces puede que también las mujeres—, por muy pobres y aislados que estuvieran, no dejaban de idear o adoptar sus propios medios para manipular la vida.

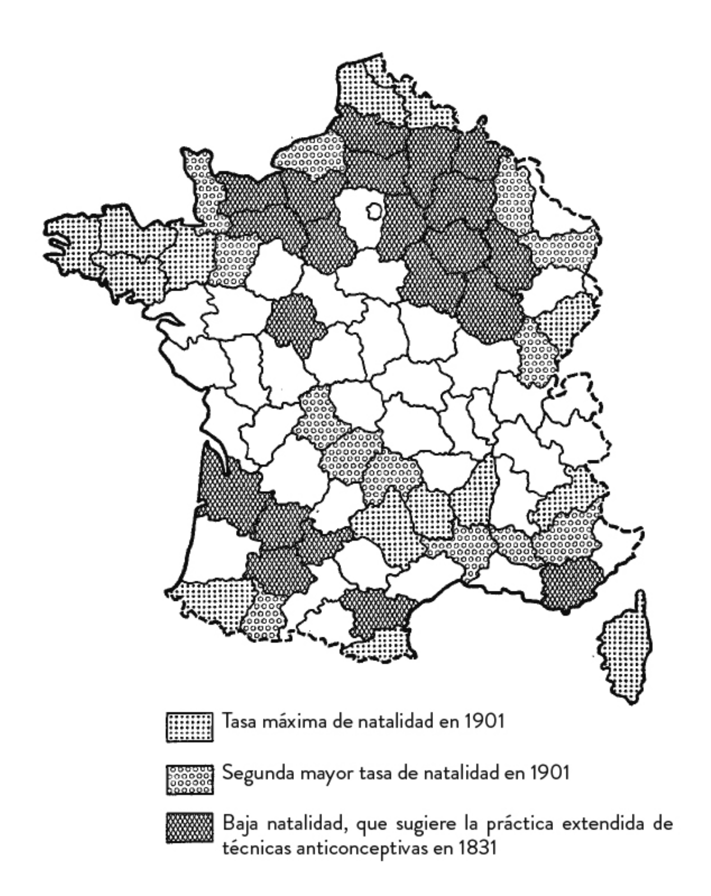
Había, por supuesto, métodos más que consolidados para limitar la población. Los hijos ilegítimos, como otros seres socialmente marginales, tenían tasas de mortalidad muy superiores a las de los niños nacidos dentro del matrimonio. Las comunidades rurales, menos emancipadas que otras de los controles tradicionales y siempre ansiosas por identificar socialmente a sus miembros, tenían una tasa de ilegitimidad menor que las ciudades. Pero aun así, una tasa de mortalidad infantil que duplicaba a la normal —que ya era alta de por sí— debía encargarse de una parte considerable de los que tenían más probabilidades de suponer una carga para los recursos de la comunidad.(99) El infanticidio era una forma deliberada de deshacerse de los hijos no deseados, tanto legítimos como ilegítimos. De hecho, el fiscal imperial de Agen en 1863 se refirió a él como un método auxiliar de control de la natalidad o para compensar un fallo en la misma, y señaló que el número de mujeres casadas que

mataban a los hijos no deseados iba en aumento porque muchas esposas estaban decididas a limitar su prole.[507]
Pero el abandono de los hijos era casi igual de eficaz, y estaba más extendido. Malthus había señalado que un Gobierno que deseara limitar la población no tenía más que aumentar el número de hogares para niños «perdidos»; y es que los niños expósitos (tres o cuatro al mes en algunas localidades rurales) pesaban mucho en las estadísticas de mortalidad infantil.[508]

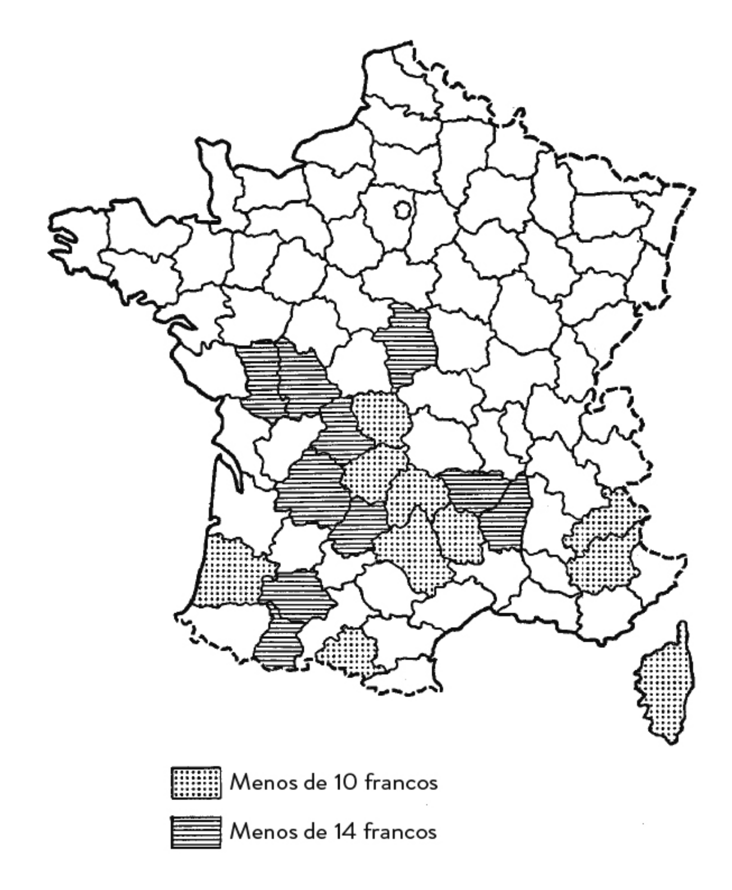
Otra práctica que contribuía a dichas estadísticas era la de entregar los bebés a otra mujer para que los amamantase, algo cada vez más frecuente. Las víctimas, en este caso, no solo eran los niños confiados a las nodrizas, sino también los hijos de estas.(100) Durante la década de 1860, la tasa de mortalidad de los bebés criados por nodrizas en las zonas rurales oscilaba entre uno y dos de cada tres. Pero entre el 27 y el 33 por ciento de los bebés abandonados por las madres que iban a la ciudad a vender su leche —especialmente a París— también morían.[509] En cuanto la nodriza encontraba empleo, mandaba a su bebé a casa con un mozo profesional, que por embriaguez, incompetencia o pura y simple maldad podía perderlo, cambiarlo por otro o abandonarlo en algún lugar, donde moriría de inanición. El niño que conjuraba estas amenazas tenía igualmente muchas posibilidades de morir a su llegada debido al viaje (en 1857, solo en una comuna del Nièvre murieron ocho niños en el espacio de diez días por este motivo), o de sucumbir a una tasa de accidentes y enfermedades superior a la de los otros bebés, más afortunados.[510] «Afortunado», sin embargo, es un término relativo, ya que los hijos naturales en tales circunstancias, al no ser las valiosas propiedades que eran los niños que criaban las nodrizas, ocupaban un peldaño más bajo en una escala cuyo principal indicador eran los beneficios potenciales. Como explicó una mujer afligida al sacerdote que quería consolarla en el entierro de un niño: «Por desgracia, no es uno de los míos, sino mi *petit Paris*, que me aportaba veinte francos al mes, ¡y que pagaba puntualmente! ¿Cómo voy a sustituirlo?».(101)



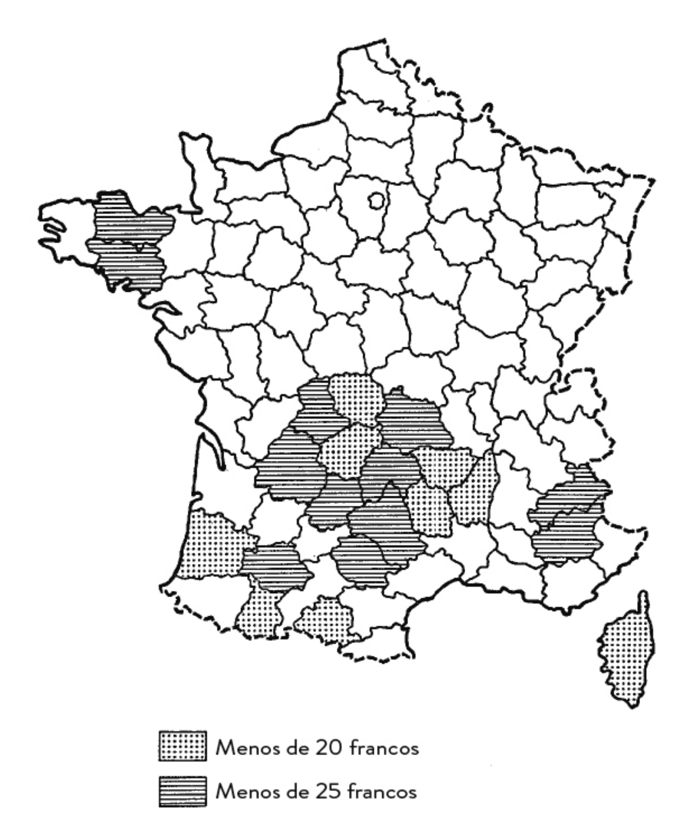
MAPA 11. Tasas de natalidad de las mujeres casadas, 1831-1876. Fuente: basado en las tablas estadísticas de Étienne van de Walle, *The Female Population of France in the Nineteenth Century*, Princeton (New Jersey), 1974, pp. 226-467.



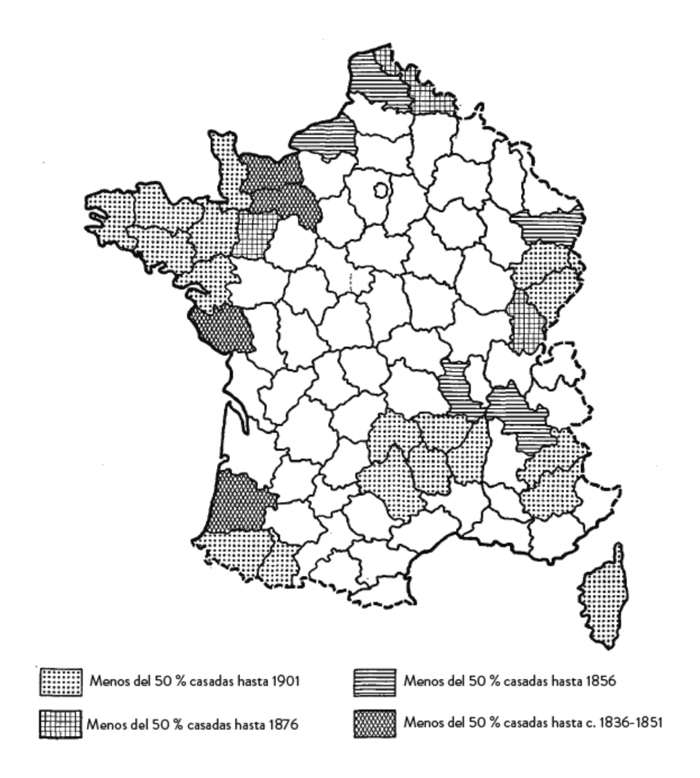
MAPA 12. Extremos de la fecundidad conyugal en el siglo xix. Fuente: ídem que en el mapa 11, pp. 175-178.



MAPA 13. Departamentos más pobres según la recaudación fiscal por hectárea, 1857. Media nacional: 31 francos. Fuente: Léonce de Lavergne, *Économie rurale de la France depuis 1789*, 4.ª ed., París, 1877, pp. 463-464.



MAPA 14. Departamentos más pobres según la recaudación fiscal per cápita, 1857. Media nacional: 46 francos. La densidad de población explica las diferencias entre este mapa y el mapa 13. Fuente: ídem que en el mapa 13.



MAPA 15. Celibato de las mujeres de 15 a 49 años, 1836-1901. Fuente: basado en las tablas estadísticas de Van de Walle (véase el mapa 11).

Un medio menos destructivo para limitar la población y que se empleó durante mucho tiempo fue la continencia o, al menos, el celibato. Incluso el celibato sin continencia seguía siendo razonablemente eficaz, porque implicaba un esfuerzo para evitar la concepción y porque, cuando dichos esfuerzos fracasaban, la descendencia tenía más probabilidades de morir, como hemos visto. Pero el celibato como medio principal de control demográfico experimentó un marcado declive a partir de finales del siglo XVIII y, en particular (afirma Paul Gemaehling), a partir de 1861. En esa fecha, solo en 21 departamentos franceses la tasa de nupcialidad entre las mujeres de 15 a 49 años superaba el 600 por mil, y estos se agrupaban en dos bloques: uno alrededor de París y otro en el sudoeste, entre el Deux-Sèvres y el Tarn y Garona. En cambio, en 24 departamentos —en el oeste, el este, el sur y el centro y en los Pirineos— menos de la mitad de las

mujeres de esta franja de edad estaban casadas. Gemaehling no da cifras comparables para los solteros en 1861, aunque el mapa de su incidencia en 1931 apunta a una correlación. Pero sí sabemos que en el Antiguo Régimen el celibato estaba muy extendido, y a veces oímos hablar de familias en las que uno o varios hermanos se abstenían de casarse, a menudo para vivir con el desposado, que llevaba «la casa». Pero el matrimonio se hizo cada vez más común, y al aumentar su número, la tasa de natalidad descendió. Entre 1861 y 1931, la proporción de mujeres casadas aumentó un 12 por ciento, mientras que su fecundidad cayó un 43 por ciento. Las tasas de natalidad más altas se daban en las zonas donde las tasas de nupcialidad eran más bajas: cuanto más se casaba la gente, menos se reproducía.[511] En otras palabras, donde el celibato ya no marcaba la pauta, había que utilizar algún otro método en su lugar.(102)

Uno bastante extendido consistía en que los hombres jóvenes se casaran con mujeres mayores, lo que acortaba deliberadamente el periodo de maternidad. En Chaponost (Ródano), durante la primera mitad del siglo XIX, el 27 por ciento de las novias tenían más de treinta años en el momento de contraer matrimonio por primera vez, hecho que llevó a un estudioso a comentar «la sorprendente elección de una esposa de edad por parte de tantos campesinos acomodados». En 1883, Armand Desprès afirmaba que los jóvenes de entre veinticinco y treinta y cinco años se desposaban con viudas y mujeres mayores más a menudo en Francia que en ningún otro país. En las ciudades de las zonas rurales, afirma, es «habitual» que los hombres de veinticinco años se casen con viudas de mediana edad. Según él, en Normandía y desde el Hérault hasta el Delfinado, un 10 por ciento de los matrimonios eran entre personas que no podían tener hijos. Desprès no da ningún dato que lo confirme. Sin embargo, un estudio de 1969 nos dice que en 1890-1892 en las Costas de Armor, donde la tasa de nupcialidad femenina era un 14 por ciento inferior a la media nacional, más del 50 por ciento de las mujeres casadas tenían veinticinco años o más, mientras que en el conjunto de Francia el 61 por ciento tenían menos de esa edad. Los proverbios populares que ensalzan las virtudes de las mujeres mayores y desprecian a las jóvenes

corroboran esta afirmación: «Más vale una cabeza madura que una que necesite madurar»; «En las ollas viejas es donde se hace la mejor sopa»; «La mujer joven y el pan caliente son la ruina del hogar»; «Mujer joven, madera verde y pan recién hecho pronto ponen la casa en venta». O el dicho bretón de que la mujer es casadera a los treinta años y el hombre, a los veinte. Paul Sébillot, que cita este dicho en la década de 1880, añade que los hombres jóvenes solían casarse con mujeres quince años mayores porque eso significaba que había menos posibilidades de tener muchos hijos, y afirmó que la esposa era varios años mayor que el marido en por lo menos un tercio de los matrimonios bretones.[512]

Sin embargo, al final, la actuación positiva, por decirlo de algún modo, acababa imponiéndose a la negativa. Ya en 1791, un sacerdote de la remota Dordoña informaba de que tanto los campesinos como las clases altas limitaban su descendencia, ya fuera por pobreza o por voluntad. Aunque la zoofilia estaba «casi extinguida», añadía, y la sodomía era más rara que antes, la masturbación y la castidad deliberada eran corrientes y también, se supone, lo que los manuales de la Iglesia denominaban entonces «onanismo»: el *coitus interruptus*.[513]

A falta de información de calidad, no tenemos más remedio que sacar las conclusiones que podamos de datos dispersos. En 1866, en la Encuesta Agrícola no aparece prácticamente ninguna familia de cuatro hijos en el Alto Garona; incluso las familias de tres hijos se consideraban numerosas. En 1869, Théron de Montaugé consideraba que la «abstinencia voluntaria» era la única forma que tenía el pobre de mejorar su situación. Las estadísticas, según André Armengaud, revelan esta tendencia hacia las familias más reducidas a partir de 1870. En 1875, un cronista de Blagnac (Alto Garona) descubrió que los campesinos se lamentaban de cualquier embarazo que fuera más allá del primer hijo y, al parecer, trataban de poner fin a esos «accidentes» por todos los medios. Como decía el alcalde de la localidad, cuando se ha tenido un hijo hay que dejar las herramientas en el cobertizo («il faut déposer les outils au galetas»).[514] Los médicos no tardaron en relacionar la abstinencia y el *coitus interruptus* con el notable aumento de los trastornos nerviosos

y mentales. En paralelo a la disminución de la natalidad, aumentaba la tasa de trastornos mentales.[515]

Sin embargo, es difícil saber si, al final, tales prácticas crispaban los nervios más que el nacimiento de hijos no deseados. Una canción de la Vendée indica sin lugar a dudas que el exceso de hijos era más dramático que la abstinencia: [516]

Al cabo de un año, un hijo,
es alegría y júbilo.
Al cabo de dos años, dos hijos,
es solo oscuridad, mi amor.
Al cabo de tres años, tres hijos,
es un tormento infernal:
el uno pide pan,
el otro pide gachas,
el tercero pide teta,
y las tetas están secas.

Durante las décadas de 1880 y 1890, los maestros rurales no cesan de denunciar el egoísmo de quienes se niegan a engendrar hijos en pro de Francia y se lamentan de la disminución del tamaño de las familias, del descenso de la natalidad y de la insistencia en tener un solo heredero. También constatan un fenómeno relacionado, a saber, que mientras disminuía la población, aumentaba el número de hogares. En Domptail (Vosgos), situado en la rica llanura que se extiende entre el Meurthe y el Mosela, la población había descendido de 1.056 habitantes en 1865 a 849 en 1880, pero el número de hogares había aumentado de 315 a 325. La familia extensa agonizaba. También en el Puy-de-Dôme, en Yronde y en Buron, en la Limagne, el hogar medio en 1899 estaba formado por el padre, la madre y dos hijos. Si los abuelos aún viven, informa un maestro de escuela, suelen vivir por su cuenta, «en la casa vieja».[517]

Los campesinos empezaban a descubrir la voluntad y la libre elección. En 1911, Emmanuel Labat contaba cómo habían aprendido el control de la natalidad de la burguesía y ahora limitaban el número de miembros de sus familias para ahorrar dinero y evitar la división de la propiedad. Y como también señalaba, cada vez eran más los que pasaban de la

aparcería a la propiedad de la tierra. Esto suponía trabajar más duro, para pagar la tierra o para sacarle más rendimiento, y más duro aún porque tenían que arreglárselas sin las manos extra que aportaba la familia numerosa. Pero la mentalidad estaba cambiando de nuevo: la gente ya no ansiaba tanto prosperar en la vida como disfrutarla. Ahora, decía Labat, los hombres y las mujeres buscaban «vivir la vida para sí», disfrutar de los recursos y del tiempo que pudieran, invertir menos esfuerzos y correr menos riesgos.[518]

La carga de trabajo del campesino comenzó a aliviarse gracias a los productos manufacturados, los abonos químicos y las herramientas modernas; y donde antes apenas se pensaba en el alivio o en las alternativas, ahora se presentaban otras opciones. A medida que los campesinos empezaban a entender y a aprovechar las oportunidades de una vida más fácil, de esparcimiento o incluso de evasión, los moralistas *ad hoc* salieron a deplorar lo que, a su juicio, era un debilitamiento del carácter o de la voluntad. En realidad, los cambios en el campo no indicaban otra cosa que la existencia de más posibilidades de elección y un creciente afán, siempre que fuera posible, de elegir.(103) Y una de las cosas que era inevitable que se vieran afectadas fue el modelo tradicional de familia.

La exogamia aumentó, aunque a paso de tortuga. En Albiez (Maurienne), el aumento de las uniones exogámicas a lo largo de los siglos XVIII y XIX, cuando aproximadamente 84 de cada 100 matrimonios eran de parejas de la misma zona, resulta casi imperceptible. Del 16,1 por ciento en el siglo XVIII, la cifra pasó a solo el 16,8 por ciento en el siglo XIX, y aún era de tan solo el 21,1 por ciento en la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, durante el mismo periodo de 250 años, la proporción de cónyuges de estas uniones que procedían de fuera del cantón aumentó significativamente y pasó del 6,7 por ciento en el siglo XVIII y del 9,9 por ciento en el siglo XIX al 35,8 por ciento a mediados del siglo XX. Mientras tanto, en la comunidad menos aislada de Vraiville (Eure), el número de matrimonios que aparentemente se celebraron entre contrayentes que no residían en el mismo pueblo se duplicó con creces en la segunda mitad del siglo XIX.[519]

A medida que la endogamia disminuía, también lo hacía la

cohesión familiar efectiva y quizá afectiva. En Vraiville (Eure), el cambio de siglo marcó una clara ruptura de la costumbre de formalizar los matrimonios mediante capitulaciones. En el decenio de 1883-1892, 26 matrimonios se ordenaron por medio de capitulaciones y solo 6 no las firmaron; en el decenio de 1903-1912, en cambio, solo 6 se ordenaron mediante capitulaciones y 20 no las formalizaron. Esta inversión de las cifras indica que los matrimonios se basaban menos en el patrimonio familiar y se centraban más en la pareja y en su propio esfuerzo.(104) Hasta entonces, en Vraiville, los únicos matrimonios que no firmaban capitulaciones eran los de las familias de artesanos —en este caso concreto, tejedores—, en las que el matrimonio no sumaba propiedades, sino empleados. La vieja época de las alianzas entre clanes terratenientes empezaba a dar paso a una nueva era en la que el matrimonio asociaba a los contrayentes como individuos, en lugar de como miembros de un clan. La familia se había mantenido en el centro de la actividad productiva por necesidades inherentes al modo de producción al que estaba ligada, pero se desintegraba en el lugar y en el momento en que las exigencias de la producción se alteraban, o cuando el centro de producción se desplazaba a la fábrica, al taller o a la oficina, de modo que la cohesión familiar parecía menos importante.[520]

La solidaridad familiar, que no se basaba en el afecto ni en la igualdad, era fruto de la necesidad, el trabajo, la coexistencia en una economía autosuficiente y el aislamiento de la sociedad. La granja, el caserío y la explotación hacían de sus ocupantes esclavos del pasado y de la subsistencia. En tales circunstancias, el hogar se convertía en el foco de todas las tensiones de la familia, pero de tensiones en gran medida reprimidas. La cohesión se mantenía mientras nadie la cuestionara ni se presentaran alternativas, por lo que resultaba más aparente para los observadores externos que real para los afectados. Las tensiones de la vida se expresaban mediante el tedio y la agresividad, ambos aceptados como inevitables. Pero los conflictos entre los deseos del individuo y las exigencias del grupo, que socavaban la concordia de la familia, se compensaban con una interdependencia que la hacía resistir unida frente a las demás, preservaba su

equilibrio y le permitía sobrevivir. Solo nuevas posibilidades, nuevos medios, condiciones radicalmente nuevas podían alterar este orden secular y liberar de la sujeción a la tradición, a la naturaleza, a las necesidades del trabajo común, a la falta de dinero y a la escasez de alternativas. Estas nuevas condiciones no aparecieron hasta finales del siglo XIX.

Poco a poco, la familia perdió su función protectora en materia de seguridad pública, de salud, de vestido, de educación y de formación social. Sus funciones educativas fueron sustituidas por las escuelas. La atención médica, los remedios y las curas, que antes se proporcionaban localmente o se hacían en casa, como la ropa, llegaban cada vez más del exterior. Sobre todo, los medios para escapar del control del clan se volvieron más numerosos, hasta el punto de que solo se necesitaba un poco de iniciativa para salir de casa y, hecho esto, sobrevivir.

Tan pronto como la oportunidad y la movilidad se hicieron presentes, las antiguas autoridades comenzaron a desintegrarse. El Segundo Imperio se hizo eco de las lamentaciones no solo de que los campesinos ya no mostraban la debida obediencia y deferencia a sus superiores, sino de que los hijos también habían dejado de tratar a sus padres como era debido. Por muy exageradas que sean estas quejas, evidencian una novedad de proporciones históricas: el yugo de la necesidad empezaba a romperse, y padres y patrones lo lamentaban profundamente. Las estridentes quejas sobre el debilitamiento de la autoridad paterna iban a veces acompañadas de justificaciones: los hijos de los aparceros, decía una revista agronómica, dejaban a sus padres «en cuanto podían» para prosperar. «Su antiguo respeto por la autoridad paterna» —que sin duda se empeñaba en que se quedaran en casa— había sucumbido a sus ansias de independencia.[521] Pero ¡esas ansias no habrían existido de no haber oportunidades!

«Los hijos ya no respetan a sus padres, los campesinos ya no respetan su palabra», se lamenta Labat.[522] La causa en ambos casos era la misma: las alternativas, la movilidad, la elección, la posibilidad de alejarse. Se mantenía a los ancianos enfermos porque simbolizaban la continuidad.

Cuando la fe en la continuidad se desvanecía, lo que quedaba era actuar por deber o por afecto, o incluso por algo más improbable: la pura humanidad. Seguramente es algo más que una mera coincidencia que en ese preciso momento la autoridad paterna se viera socavada por una serie de medidas legislativas que invadían lo que antes se consideraba la esfera de autoridad natural del padre para proteger a los hijos que trabajaban y obligarles a ir a la escuela, ignorando de una forma u otra la voluntad o el interés del *paterfamilias*. En 1889 se aprobó una ley que fijaba las condiciones en las que se podía despojar de la patria potestad a los padres juzgados indignos. Otras medidas regulaban o prohibían el trabajo infantil (1874, 1892), castigaban a los padres que maltrataban a sus hijos (1898), introducían la posibilidad de administrar judicialmente los bienes de los hijos (1910), limitaban el derecho del padre a consentir los matrimonios de sus hijos (1896 y posteriores) y protegían a los hijos ilegítimos (1896 y posteriores). Por encima de todo, las escuelas representaban una importante fuente de autoridad y de valores rivales, a un paso del hogar. Y en las regiones de Francia en las que, como en Bretaña, una ofensiva en toda regla contra la lengua regional separó a los jóvenes francófonos de sus antecesores que hablaban en bretón, la tradición local se dejó perder y los jóvenes llegaron a despreciar a sus mayores por ignorantes, cuando lo único que ignoraban era el francés. No es de extrañar que la crisis de autoridad se convirtiera en un importante tema de debate público, hasta el punto de que en 1914 las Semaines Sociales católicas, tan representativas de la opinión biempensante, lo eligieran como eje de su encuentro anual.[523]

Naturalmente, las tendencias derivadas de los cambios socioeconómicos se verían aceleradas por estas influencias externas. Las disensiones familiares se hicieron más evidentes, y posiblemente más profundas. Los jóvenes estaban más dispuestos a cuestionar, disentir, rebelarse o incluso adoptar posiciones políticas diferentes a las de la familia o el clan. Una de las consecuencias, señalada por numerosos autores, fue la disminución de las reuniones familiares: «Chacun chez soi, chacun pour soi», escribía un maestro de Mogeville (Mosa) en 1889. Los jóvenes, sobre todo las parejas jóvenes

que sufrían el sometimiento, las restricciones y los desencuentros de las familias numerosas en las que los mayores los dominaban, y a veces los acosaban, aprovecharon la primera oportunidad para conseguir cierto grado de independencia. En la década de 1880, los hijos empezaron a esperar y a exigir una paga, y de una cuantía similar a la de los asalariados. En el Lemosín, el matrimonio en régimen de gananciales se impuso al régimen dotal, más antiguo. Menos parejas jóvenes seguían viviendo con sus padres, una condición que a veces figuraba en las capitulaciones matrimoniales, y había menos hijos e hijas solteros que se quedaban a vivir en casa de sus progenitores.[524] En el Lauragais y en la Montaña Negra, un buen observador relacionó este proceso de transformación con las escuelas. En cuanto los jóvenes sabían contar, decía Pariset, reclamaban su parte de la explotación familiar y, si la reclamación era rechazada, se marchaban. En el Tarn y Garona, impulsados por el «espíritu de independencia e insubordinación», los hijos se escapaban de la familia en cuanto tenían la edad suficiente para alquilar sus servicios, «dejando a sus padres en una situación difícil para trabajar su explotación». Esto ocurrió sobre todo a partir de 1900, cuando el descenso de la población rural ofreció más oportunidades de empleo de este tipo.[525]

En el centro de Francia, donde se necesitaban familias numerosas para trabajar en explotaciones relativamente grandes, el aislamiento había contribuido durante mucho tiempo a preservar las comunidades familiares en las que vivían varias parejas y trabajaban como una sola unidad de producción. Estas economías domésticas cerradas o semicerradas, basadas en fuertes lazos de familia, lograron resistir durante mucho tiempo, pero en 1897 vemos que incluso allí «el padre carece de autoridad para retener a sus hijos». Especialmente en la Creuse, donde las posibilidades de emigración eran bien conocidas, los jóvenes salían ahora a los dieciséis o diecisiete años para labrarse un porvenir. Los que no se iban a la ciudad en busca de mejores sueldos o simplemente de aventuras se alquilaban como peones para ganar dinero. Las «repúblicas familiares» de Auvernia, algunas de las cuales se remontaban al siglo VIII, comenzaron

a desintegrarse. La última, cerca de Thiers, se disolvió en 1925.[526]

Empezaron a aparecer referencias a la influencia de los jóvenes sobre los viejos, y a que los viejos seguían el ejemplo de los jóvenes. En la década de 1830, el simple hecho de abandonar el cinturón por los tirantes se consideraba el colmo de la audacia, la independencia y la innovación por parte de los jóvenes campesinos.[527] En 1889, en Broye, la esposa de un hombre ya no le llamaba «nuestro señor», sus hijos ya no se dirigían a él en tercera persona.(105) En el Allier, comentaba un erudito local en 1911, la supremacía del padre, que era la regla veinte años atrás, era ahora la excepción. Los hijos ya no aceptaban la subordinación, sobre todo cuando volvían del servicio militar, e insistían taxativamente en la igualdad de derechos. Por la misma época, Labat se refiere al «individualismo precoz, intenso y radical de los jóvenes».[528] Cabe preguntarse si esto no influyó en la tendencia a reducir el tamaño de las familias. Los pobres se habían quedado rezagados en la reducción de las familias, en parte porque no tenían propiedades y, por tanto, no se preocupaban de dividirlas entre un número excesivo de herederos, pero sobre todo porque (como hemos visto) los hijos eran sinónimo de ingresos. En el *bocage* de la Vendée, como en muchos otros lugares, lo natural era que los niños empezaran a trabajar con diez años más o menos, y que entregaran todos sus ingresos a su padre. «El campesino pobre tiene el máximo interés en tener una familia numerosa».[529] Pero si lo natural era que los hijos se rebelaran en lugar de contribuir al presupuesto familiar, ¿qué interés tendría el campesino pobre en criar a una prole numerosa? ¿Qué interés tenía la continuidad de la familia a largo plazo?

Todas estas novedades crearon una situación paradójica. Las tendencias combinadas a la pequeña propiedad y al control de la natalidad cambiaron el aspecto de la población rural, haciendo que predominaran las personas mayores que poseían casa, tierra y dinero y que estaban acostumbradas a dar órdenes a sus hijos, que eran menos numerosos que ellos, económicamente dependientes y, en la medida de lo posible, adoctrinados para honrar y obedecer a los mayores.[530] Los cabezas de familia también tendían ahora a vivir más años, y

el envejecimiento gradual de este grupo (así como su escasez de recursos) era motivo de atraso económico y de reticencias a la modernización. Esto, a su vez, fomentaba la salida de los más emprendedores entre los jóvenes, que anhelaban mayor responsabilidad o independencia, una emigración relacionada no con las mejoras tecnológicas de la tierra, sino, por el contrario, con la resistencia a adoptar dichas mejoras por parte de los dueños de la tierra y con el obstáculo que su presencia suponía para la movilidad vertical. Así que, por un lado, el conservadurismo de los viejos ahuyentaba a los jóvenes, mientras que, por el otro, la misma situación (por supuesto, en su contexto más amplio) permitía su emancipación, tanto si se quedaban como si se iban. La reducción de la población y la escasez de mano de obra joven fueron cruciales para que aumentaran los salarios y las oportunidades de trabajo que mostraban una salida a lo que, de otro modo, podría haber sido una situación que empeorase.

Todas estas tendencias se reforzaban mutuamente. La continuidad era un factor de supervivencia, y por tanto un refuerzo de la familia. En épocas en las que otras estructuras sociales eran débiles, la familia tenía más importancia y su autoridad era más fácil de preservar o de imponer. Además, cuanto más difícil era la tierra y menos avanzados los métodos de cultivo, más importante era que se labrara y trabajara con continuidad. Plantear de nuevo la cuestión de la continuidad en cada generación podía amenazar seriamente la empresa familiar y, en última instancia, la sociedad en la que operaba. El Código Napoleónico, que reflejaba ideas e intereses urbanos abstractos, se mostraba ajeno a esta clase de necesidades o las ignoraba, con lo que se apartaba de la realidad de gran parte del campo. Por ello, dicho código fue ignorado durante un tiempo en ciertos lugares, y se encontraron formas de ajustar sus conceptos a las necesidades locales. Por otra parte, cuando las condiciones de trabajo y de vida cambiaron lo suficiente, la ley del embudo que era el Código Napoleónico se volvió menos peligrosa y, en cierto modo, incluso práctica. La continuidad contaba ahora menos y la movilidad, más. Un mecanismo para implementar cambios parecía mucho más adecuado ahora que el cambio se

había convertido en parte de la vida. Y cuanta menos continuidad percibían ahora los hombres a su alrededor, menos valor daban a esa continuidad.

Si menos abuelos o parientes mayores vivían en hogares ahora más pequeños, esto significaba que menos niños se criarían bajo su influencia, por lo que estarían más abiertos a la emancipación y serían más libres para adaptarse a la cultura de las escuelas. Si la endogamia se desmoronaba, aunque fuera lentamente, esto significaba que el entorno del hogar y del barrio sería más variado y menos constrictivo en sus propuestas culturales. Los niños, dijo en cierta ocasión Ferdinand de Saussure, son más libres en comparación con las generaciones precedentes «en la medida en que las normas están establecidas con menos precisión y la unidad es menos total en las comunidades en las que aprenden a hablar».[531] El cambio de siglo fue, por excelencia, una época en la que el estatus del habla local se había vuelto incierto, un proceso que se reforzaría con los matrimonios exogámicos que reunían a personas de lenguas, modos y valores diferentes bajo un mismo techo y que dejaban al niño mayor libertad para elegir desde el primer momento.

Las sociedades que habían sido estables y homogéneas durante siglos estaban sufriendo varias tensiones a la vez. En las sociedades estables, los cambios —y nunca hay un momento en que estos no se produzcan— solo afectan a los detalles, no a la estructura general. Pero la sociedad rural francesa de finales del siglo XIX ya no era estable, y poco a poco se iba volviendo menos homogénea. Cada golpe contra los detalles de su organización dejaba al sistema en su conjunto cada vez más a merced de la modernidad.

SEGUNDA PARTE

Los agentes del cambio

12
CARRETERAS, CARRETERAS Y MÁS CARRETERAS

Les routes, les chemins de fer, ces grands moteurs de la civilisation.

Fiscal imperial, Agen, 1867

«Carreteras, carreteras y más carreteras —escribió el prefecto del Loiret en septiembre de 1867—, en esto se resume la economía política del campo».[532] Hasta que la red de carreteras se extendió, muchas comunidades rurales permanecieron presas del semiaislamiento, participantes limitadas en la economía y en la política de la nación, Francia.

La geografía histórica es en gran parte el relato de la lucha de los hombres contra el espacio, y de los esfuerzos realizados para someter el espacio creando medios de comunicación cada vez más eficaces y fiables. Al principio, el espacio es el amo: sus distancias desbocadas abruman al hombre, que luego, poco a poco, va conquistándolo; las distancias pasan a estar controladas, cada vez más al alcance de la mano o, mejor dicho, de la rueda. El espacio se vuelve manejable. Este proceso siguió en marcha durante gran parte del siglo XIX. Muchos de los que vivían cuando terminó la centuria recordaban tiempos en que lugares ahora familiares habían sido más remotos, más vastos y también más imponentes. A eso se refería Eugène Le Roy en 1899: «Todas estas tierras están ahora llenas de caminos y carreteras […] pero en los tiempos de los que hablo [que no estaban muy lejos] el bosque era mucho más extenso de lo que es hoy […] y solo se alcanzaban a distinguir dos carreteras malas que lo bordeaban».[533] Esta cita lo condensa todo: la novedad en 1899 de una tierra surcada por nuevas vías, el viejo orden

indómito de ayer y sus dimensiones imponentes, la antigua falta de carreteras y el mal estado de las pocas que había.

Sin embargo, no es que en Francia no hubiera carreteras. A Arthur Young estos monumentos a la iniciativa del Gobierno central le parecieron dignos de admiración, aunque vacíos, silenciosos, «un perfecto desierto», incluso a las puertas de París, algo que él atribuía a la naturaleza absurda y opresora del Ejecutivo. Pero lo cierto es que se debía más bien al trazado de las carreteras. El sistema, construido al servicio del Gobierno y de las grandes ciudades y sin una red de apoyo de vías secundarias, tenía poco que ver con las prácticas o las necesidades del pueblo. Estas carreteras administrativas, como las denominó un historiador del centro de Francia, servían para que el ejército se desplazara y para que los impuestos recaudados ingresaran en el tesoro. Lucien Gachon ha señalado la falta de correspondencia entre el hábitat rural y las carreteras, entre los caminos locales y las vías principales. Tanto Roger Thabault, que escribe sobre Mazières, como Ernest Lavisse, que recuerda la región de la Thiérache, lo confirman. Las casas eran independientes de las carreteras, su emplazamiento no las tenía en cuenta o incluso las evitaba, en un campo que seguía viviendo, igual que durante siglos, replegado sobre sí mismo.[534]

Las políticas de construcción de carreteras de la primera mitad del siglo no cambiaron mucho la situación. Las carreteras de Napoleón se habían trazado pensando en las ventajas estratégicas; la Restauración trató de reconstruir y de completar la red devastada que había heredado; y los ministros de Luis Felipe continuaron con su labor —que tampoco era mucha— hasta que la insurrección fallida de la duquesa de Berry (1832) les hizo cambiar de rumbo. Así, se emprendió un programa de obras intensivas en ocho departamentos que dotó a las regiones atlánticas de una red de carreteras estratégicas y al Departamento de Caminos y Puentes, de la experiencia necesaria para el papel más decidido que desempeñaría a partir de 1837.(106) La principal tarea del Departamento de Caminos y Puentes no era tanto construir carreteras nuevas como reparar, nivelar y mantener las existentes y levantar puentes sólidos, que facilitaran los movimientos de tropas con independencia de

las condiciones meteorológicas. Esto significa que, aunque la red de carreteras no se amplió mucho, su viabilidad mejoró enormemente. En 1824, de los 33.536 km de carreteras nacionales, solo entre el 42 y el 44 por ciento podían pasar con un mantenimiento superficial. A finales de la década de 1830, cerca del 70 por ciento de una red de 34.512 km era ya viable; en 1845 casi todo el sistema, de unos 36.000 km, estaba en condiciones de uso. La cifra no cambió mucho hasta después de la Primera Guerra Mundial (cuando la red medía aproximadamente 38.000 km).[535]

Sin embargo, hay que recordar que el sistema de carreteras era solo un esqueleto. Las vías principales, a las que se refieren la mayoría de nuestras estadísticas hasta la década de 1860, se encontraban en la misma relación con Francia que el Nilo con Egipto: fecundaban solo una estrecha franja a lo largo de su curso, de modo que su importancia a escala nacional estaba en función de sus afluentes y del regadío que estos proporcionasen. Hasta la década de 1860, la expansión de la red de vías secundarias fue escasa, y la construcción de una red de carreteras extensa que abarcara todo el país no se llevó a cabo hasta la Tercera República.

Lo mismo ocurrió con las primeras líneas de ferrocarril, que se desplegaron en la década de 1840 y sobre todo en la de 1850 y dejaron de lado extensas zonas en las que sobrevivía el antiguo modo de vida. Los ferrocarriles tardaron en hacerse notar; así, en Douai, en el norte industrial, donde se inauguró una estación de tren en 1846, el tráfico durante los primeros años fue tan escaso que los más emprendedores de la burguesía organizaban juegos de pelota en su interior.[536]

A medida que se extendía la red ferroviaria, algunos (una minoría) consideraban que esta, al igual que la de carreteras, se había diseñado al servicio de intereses particulares, no de las necesidades de la gente común. Los ferrocarriles, creados por el capital urbano, iban hacia donde los intereses del capital y de las industrias urbanas los llevaban, no hacia donde la gente vivía en realidad. De hecho, los ferrocarriles desempeñaron un papel importante en el subdesarrollo del campo. Sus grandes necesidades de capital, así como las de las mejoras urbanas por las que es famoso el Segundo Imperio, se comían el presupuesto de las vías rurales. De 2,2

millones de francos en 1853, el presupuesto de la sección de carreteras rurales del Departamento de Obras Públicas se redujo a una media de solo 1,6 millones en los siete años siguientes. En 1855, el prefecto del Cantal se quejaba de que el importante tramo entre Aurillac y Mauriac se estaba desintegrando por falta de mantenimiento, «objeto de terror para los viajeros, abandonado por el tráfico, ya no es de esta época». Sin embargo, las reparaciones no se acometieron hasta 1864; la carretera se reabrió al tráfico en 1867, pero no estuvo del todo arreglada hasta 1874. Recordemos la queja del diputado del Norte en 1861 que resume la situación: «Habéis votado millones para embellecer las ciudades, habéis votado bonitos monumentos y nosotros seguimos con el barro hasta las rodillas». Y en 1865, Marie-Thérèse Romieu constata lo que pocos urbanitas se molestaban en lamentar: que el tren pasaba por su pueblo, pero sin detenerse. En cualquier caso, la malla de la red ferroviaria era demasiado amplia como para cubrir todo el terreno: «¡Cuántas aldeas situadas a pocos kilómetros de la línea férrea están hoy realmente más aisladas que en la época en la que las sillas de postas y las diligencias las cruzaban o pasaban cerca!».[537]

No es que faltara tráfico. Al contrario, el tráfico excesivo y una red de comunicaciones insuficiente eran características de la sociedad del Antiguo Régimen. La circulación era intensa. Senderos, caminos, pistas, veredas y calzadas cubrían la campiña: carreteras accidentadas por las que, como decían los campesinos, no solía pasar el buen Dios. Servían a las necesidades privadas, para ir de una aldea a otra, de la granja o el caserío al campo, al huerto, a los prados o al pueblo. También servían a actividades profesionales, como los caminos especiales que seguían los vidrieros, los transportistas o vendedores de sal, los alfareros; o los que conducían a las fraguas, las minas, las canteras y los campos de cáñamo; o los que llevaban la linaza, el cáñamo, el lino y el hilo al mercado. Había rutas de peregrinación y caminos procesionales (que solían seguir las crestas del terreno), que iban a fuentes milagrosas o a la ermita de algún santo taumaturgo; había caminos tradicionales para las fiestas de matrimonio y los funerales; había rutas que delimitaban los campos, o las granjas, o los municipios, e incluso que

trazaban la frontera entre dialectos.[538]

Por estas vías, y también por las carreteras, viajaban personas y mercancías, en primer lugar la población local. Se ha dicho que la agricultura es una industria de transporte involuntario.[539] El campesino es portador y conductor. En la industria, la maquinaria es estática, sus materias primas son móviles; en la agricultura, la tierra es estática, pero hay que llevar el arado, la grada y los animales de la granja a la tierra y de la tierra a la granja. Esto genera un movimiento importante, aun sin contar a otros transeúntes: los lugareños que van a ver a sus parientes o emprenden una peregrinación; los emigrantes que se dirigen a la ciudad o que van y vienen para segar heno o trigo; los artesanos nómadas que llevan a cabo su particular *tour de France*; cesteros, afiladores de cuchillos, caldereros, porteadores y estibadores, vagabundos, gitanos, reclutas que van a incorporarse a sus unidades, veteranos que regresan a casa, tropas que marchan de una guarnición a otra, traperos, deshollinadores saboyanos, feriantes y charlatanes, buhoneros y vendedores ambulantes de todas partes de Francia.

Sin embargo, en medio de tan inmensa actividad, la mayor parte de la circulación era de corto alcance. Las mercancías y los productos se intercambiaban siempre que era posible entre regiones vecinas complementarias; por ejemplo, el ganado y las castañas se trocaban por vino y cereales; y la mayor parte de las cargas recorría distancias cortas.[540] El mundo del campesino estaba compartimentado en áreas pequeñas definidas por sus intereses. Este carecía de un sentido general del espacio circundante, se limitaba a ciertas fronteras y corredores, como la que separaba la aldea del mercado. Su visión del espacio y de sus dimensiones se organizaba de acuerdo con sus desplazamientos y rutinas potenciales; ignoraba los lugares cercanos que bordeaba en sus recorridos de ida y vuelta, incluso se olvidaba de su existencia si, debido a un cambio de rutina, quedaban fuera de su trayecto habitual. En cuanto a los viajes fuera de los caminos conocidos, no los emprendía a la ligera. En las tierras altas del Bajo Vivarais, incluso en la década de 1890, muchos no habían ido nunca más allá de los pocos kilómetros por los que se movían las ovejas que pastoreaban: «Ir más allá

significaba abandonar el *pays*, algo serio y difícil».[541]

Viajar más allá del equivalente a una buena caminata era, desde luego, una tarea costosa y difícil.(107) El joven Georges Haussmann, en su traslado de Poitiers a Yssingeaux (Alto Loira), en los años treinta del siglo XIX, tardó seis días enteros en recorrer los 340 km hasta Le Puy y luego otro día más para los 28 km restantes hasta Yssingeaux, pasando por el terrible puerto de Pertuis. Su ardua y costosa ruta era representativa de las dificultades a las que se enfrentaba quien se apartaba de las carreteras principales. Pero incluso los viajes más sencillos fueron largos hasta el Segundo Imperio, y a veces también después. En diligencia se tardaba un día entero, de sol a sol, en ir de Gray a Besançon (44 km), y tres días en ir de Bar-sur-Seine a París (191 km). El barco al que se subió Frédéric Moreau para ir de Ruan a París (137 km) tardó dos días en hacer la travesía; el *bateau-poste* del Canal du Midi necesitaba cinco para cubrir los 224 km que iban de Toulouse a Sète. El precio de un viaje así, para el presupuesto de un campesino medio, debía ser tremendo. ¿Y para qué habría de emprenderse? No es de extrañar, cuando incluso los viajes cortos «representaban una verdadera expedición», que la gente rara vez saliera de sus pueblos, salvo para ir a mercados y ferias. A los pocos que iban a París, aunque fuera una vez en la vida, los llamaban «parisinos», del mismo modo que el peregrino que regresa de La Meca lleva con orgullo su título durante el resto de su vida. Y cuando uno iba a algún sitio, generalmente lo hacía a pie, lo que podía suponer 66 km en un solo día, de Bourg a Troyes, ida y vuelta, para ahorrarse el gasto del alojamiento nocturno.[542]

En 1880, el Collège de Saint-Flour no presentó ningún candidato al Concours Général porque, como explicó el director, los gastos de un viaje a Aurillac (a 74 km de distancia) estaban fuera del alcance de los padres. En la mayoría de los lugares, a los reclutas y otros viajeros que tenían que realizar un desplazamiento los escoltaba la población local cuando partían; prueba de que tales aventuras seguían siendo acontecimientos insólitos. La Francia de los años 1880 y 1890 era todavía inmensa en términos espaciotemporales. Cuando Maupassant y otros domingueros parisinos tomaban la diligencia de Courbevoie a Asnières, a 9

km, ese pueblo estaba tan lejos de la capital en el tiempo como lo están hoy Ruan (137 km) en tren y Niza (933 km) en avión: a dos horas. «Ir a Toulouse es una expedición que cuenta en la vida», escribía un maestro de un pueblo situado a 56 km, en 1886. Y cuando, en 1887, un inspector de escuelas primarias pidió que el maestro de Legé le visitara en Nantes, a 40 km, añadió: «Eso si el tiempo permite tal expedición, pues hay que calcular más de cuatro horas de viaje en diligencia, *con tiempo normal*, de ida y otras tantas de vuelta».[543]

Incluso cerca de París, en Courgent, en la región de Mantes, en el último año del siglo XIX «se viaja solo si es preciso». Los que iban al mercado conocían Mantes (13 km) o Houdan (12 km), pero había muchos, incluso entre los más acomodados, que habían estado en París (60 km) una vez o ninguna. Tres cuartas partes de los niños no habían visto nunca un tren, y algunos no habían llegado jamás hasta el siguiente pueblo. En cuanto a las zonas salvajes coloniales de Córcega en aquella época, las cajas de reclutamiento tenían que reunirse en los lugares donde se cruzaban las escasas carreteras para que los reclutas de tres o cuatro cantones pudieran asistir sin mayores problemas.[544]

Durante la mayor parte del siglo XIX las lamentaciones por el mal estado de los caminos locales fueron constantes: se trataba de meros surcos, a veces de uno o dos metros de profundidad, resbaladizos y embarrados, donde los campesinos dejaban crecer la hierba, amontonaban piedras, drenaban los campos, labraban en parte, sacaban barro para emplearlo en sus propias tierras, de modo que los viajeros se veían obligados a pasar campo a través, en perjuicio de los cultivos. Después de las obras de reparación, se lamentaba un comisario de policía en los Pirineos en 1895, estaban igual de mal que antes porque los baches apenas se llenaban: «Los campesinos los invaden o los aran en parte, de modo que del camino solo queda un surco».[545] Los caminos rurales, que ya eran malos de por sí cuando hacía buen tiempo, se volvían intransitables en invierno. Con las primeras lluvias, el ganado los destrozaba, y así se quedaban hasta el verano; los lugareños trazaban senderos por los campos colindantes, pero por estos sucedáneos no podía circular el tráfico rodado. En

Saint-Maurice-la-Souterraine (Creuse), los caminos eran tan malos que los aldeanos apenas podían llevar a sus muertos al cementerio; incluso el ganado tenía problemas para abrirse paso, por no hablar de las personas.[546]

Las inundaciones, o simplemente el mal tiempo, arrasaban las carreteras y aislaban los pueblos. Ni siquiera las mulas, solo los viandantes podían pasar (Ardèche, 1857), o ni siquiera estos (Puy-de-Dôme, 1896), ¡y eso durante cuatro años! «La miseria es terrible», informan las autoridades. Muchos municipios rurales, por ejemplo, en el Velay, el Vivarais, Gévaudan y los Alpes, estaban acostumbrados a cinco o seis meses de aislamiento en invierno. Pero también los pueblos del campo, pequeños y no tanto —Mauriac, Aurillac, Meulan— se quedaban aislados durante días y días, con graves problemas cuando los alimentos dejaban de aparecer en el mercado; sobre todo para los pobres, que compraban su mísera ración de un día para otro. Como ha señalado Marcel Lachiver en su estudio sobre Meulan: «No fue el ferrocarril lo que más cambió el campo en la segunda mitad del siglo XIX; fue la creación de carreteras transitables todo el año».[547]

Y, podríamos añadir, también el tendido de puentes. El antiguo temor reverencial a los ríos y el miedo a su furia asesina siguieron vivos durante todo el Segundo Imperio. Pero los ríos no tenían por qué mostrarse embravecidos. Incluso en sus momentos más plácidos, muchos eran difíciles de atravesar. En el valle del Garona, a casi trescientos kilómetros de Toulouse a Burdeos, no hubo un solo puente hasta mediados del siglo XIX. Los vados eran raros, peligrosos y solo practicables cuando las aguas estaban bajas. Cuando se intentaban construir puentes (en Agen, por ejemplo), el río se los llevaba y, como es lógico, su reconstrucción planteaba dudas.

El testimonio más elocuente sobre el estado de las carreteras procede de los inspectores escolares, que hasta la década de 1870 tenían que realizar a menudo grandes recorridos a caballo o a pie para supervisar las escuelas de los pueblos.(108) Sus tribulaciones disminuyeron aparentemente a partir de mediados de siglo, o por lo menos se reducen los testimonios documentales a partir de esa época. Pero en

varios lugares la falta de caminos —o de caminos adecuados — mantuvo a raya el tráfico rodado durante bastante más tiempo. En el extenso distrito de Prades (Pirineos Orientales) durante el Segundo Imperio, aparte de una carretera abierta al tráfico rodado, había que recorrer el territorio «por caminos de cabras». Muchos *bourgs* del Forez y el Vivarais no tuvieron una auténtica carretera hasta la década de 1870. En Roche-en-Forez (Loira), la primera carretera por la que podían circular carros o carretas se construyó en 1875. En Saint-Pierreville (Ardèche) los primeros carros aparecieron en 1880. En el Ariège, en algunos cantones no hubo carreteras hasta la Primera Guerra Mundial. En la década de 1840, un grupo de reconocimiento que estudiaba los alrededores de Olette, en los Pirineos, informó de que en la zona no había carros, sino mulas y porteadores, e incluso a las mulas les costaba lo suyo pasar por los estrechos senderos; y las estrechas pasarelas por las que había que cruzar los ríos eran a menudo arrastradas por el agua.[548]

A finales de siglo, los lugareños recordaban la primera aparición de los vehículos con ruedas en los pueblos de la comarca, a los que los habitantes de la zona al completo acudían para verlos: Burzet, después de la Revolución de Julio; Largentière, en tiempos del Segundo Imperio; Saint-Étienne-de-Serres y Saint-Pierreville, en las tierras altas situadas al noroeste de Privas, en tiempos de MacMahon y Grévy. Durante la presidencia de Luis Napoleón, la mayor parte del transporte en Privas se realizaba a lomo de mula y no con carros o carretas. Lo mismo debió de ocurrir durante bastante más tiempo en las remotas tierras altas del Lozère, donde, según nos cuenta Patrice Higonnet, los vehículos de ruedas siguieron siendo prácticamente desconocidos hasta mediados de siglo. Allí, al igual que en los Pirineos y en los Alpes, el transporte a lomos de mulas, burros, caballos, hombres y mujeres continuaba siendo el medio de transporte fundamental.[549]

Incluso en las llanuras situadas más abajo, las carreteras existentes solo servían a sus vecindarios inmediatos, por lo que estas zonas tenían que depender del transporte animal para muchos productos. Decía un proverbio del Vivarais: «Para la llanura, la silla de montar. Para la montaña, el

saccol».[550] El *saccol*, utilizado para llevar cargas en el Ardèche, era una especie de saco que colgaba de la cabeza y estaba forrado de paja para amortiguar el peso sobre la cabeza y los hombros. En los Pirineos había toda una serie de artilugios de transporte, desde las almohadillas de paja o trapo en las que las mujeres de Béarn llevaban de todo, aun la cuna del niño, hasta sacos con capucha parecidos al *saccol* (valle de Campan), correas o cintas que se anudaban por delante (Alto Ariège), un palo o yugo equilibrado sobre los hombros (Cerdaña) y bolsas frontales como de canguro para llevar a los bebés (Gavarnie, Bigorre, Campan). Incluso la noción de aprovecharlo todo, o de no dejar piedra sin remover, que los franceses expresan como *faire fleche de tout bois*, se traducía en términos locales como *de tout perràc cabadère* («de cada trapo una almohadilla para la cabeza»).[551]

Hasta 1860, más o menos, el campesino de Malarce o Lafigère (Ardèche) llevaba sus castañas a la espalda hasta el mercado de Les Vans, a cuatro o cinco horas de marcha por caminos difíciles de montaña: 50-60 kg para los hombres, la mitad para las mujeres. Más tarde, hasta que la filoxera acabó con los viñedos, las uvas de mesa de Naves y de Gravières, en el sudoeste del Ardèche, se vendían en el mercado de Villefort, en la cercana Lozère, a unos 30 km de distancia: cuatro horas de camino con una carga de 50 kg. En el Ariège, los carboneros que abastecían las forjas de hierro de Ax «cargaban sacos de cuatro o cinco libras durante cuatro o cinco horas, descalzos por difíciles caminos pedregosos» y, al llegar, «apenas consiguen un poco de pan de mala calidad». En las montañas del interior próximas a Niza, los productos de primera necesidad tenían que llegar en mochila, y la madera de la comarca salía en forma de largas «procesiones», en las que cada hombre llevaba cargas inmensamente pesadas (140 kg, dice un informe oficial, pero eso parece increíble). Igual de difícil lo tenían los fabricantes de clavos del Alto Loira, que para conseguir el hierro con el que los hacían se veían obligados a acudir a poblaciones más grandes, como Firminy, de donde lo llevaban a sus pueblos en forma de barras colgadas a la espalda, de 20 en 20 kg, una vez a la semana.[552]

¿Cuánto tiempo duró esto? Es difícil de decir. Seguramente hasta que la mejora de las carreteras permitió usar vehículos con ruedas. Pero en la década de 1890, Henri Baudrillart se encontró con que los hombres de las Cevenas seguían llevando el *saccol* y las mujeres, su versión femenina, el *chapsal* o *chasson*, que, según cuenta, era una almohadilla redonda que se colocaba en la cabeza para transportar cargas de entre 25 y 30 kg, evidentemente menos pesadas que las que los hombres, al parecer, acarreaban en sus *saccols*. «A todas las mujeres de la región las preparan para este tipo de cargas desde su más temprana edad y las llevan con la misma facilidad que si portaran un simple sombrero». Las cargas había que llevarlas y traerlas. A ser posible, a lomo de mula o de burro; pero si no, a pie. Como cantaban en el Forez, haciendo dar saltitos al niño sobre el regazo del adulto: [553]

> Llevaré mi burro a Aurec.
> Si no hay burro, iré a pie.
> ¡Arre, potrillo! Que mañana iremos a por sal.
> ¡Arre, yegua! Que mañana iremos a por trigo.
> ¡Arre, caballo! Que mañana iremos a por vino.

La canción iba mucho más allá de los medios del cantante, que podían llegar hasta una mula o un burro, pero se limitaban la mayoría de las veces a su espalda y sus piernas.

En estas zonas, los arrieros siguieron siendo importantes hasta el Segundo Imperio, un grupo muy unido y de mentalidad tradicionalista que hasta bien entrada la década de 1830 llevó coletas, un gorro de lana rojo (que ni siquiera se quitaban en la iglesia) por debajo de un gran sombrero, pendientes de oro, un chaleco y un pañuelo también rojos, una chaqueta de sarga blanca con botones de cobre y medias de sarga verde. Adornadas con pompones, tintineando con campanas, las mulas de carga eran tan deslumbrantes como los arrieros; y en muchos pueblos y pequeñas ciudades, de las Cevenas por ejemplo, el paso de una recua de mulas era una de las pocas distracciones de la época. También era una molestia, ya que los arrieros tenían fama de dejar que sus bestias pastaran en los campos ajenos. Además, eran gente grosera y maleducada, por lo que se decía de cualquier niño o adulto malhablado que estaba «hecho un arriero» o que

juraba como un carretero.[554] Sin embargo, no se podía prescindir de ellos: sus caravanas transportaban productos de primera necesidad. Una mula podía acarrear tres sacos de carbón (100 kg), el doble que cualquier asno doméstico; y cinco o seis arrieros abastecían a todo un valle. Es de suponer que el consumo habría sido escaso: algunos odres de cabra de vino, algunos sacos de trigo, aceite, pequeños paquetes de mercancías, barras de hierro.[555] Las mulas también llevaban la seda de Aubenas a Saint-Étienne, o los vinos de Roanne y del Bajo Vivarais a las mesetas de Auvernia, hasta Mende o Le Puy. Solo disminuyeron con el avance de las carreteras y el ferrocarril en la década de 1860, para ser sustituidos por los carreteros: señal de aparición de un nuevo orden en el transporte.

Otra señal fue el declive sostenido de la cabaña de mulas del país (casi todas concentradas en el sur): 1840-373.800; 1862-331.000; 1882-250.700; 1887-237.400. Cayó incluso el número de animales exportados a países con peores carreteras que Francia —España, Italia, Portugal y Grecia— de una media de 27.500 al año en las décadas de 1850 y 1860 a 15.000 en la década de 1877-1886. El número de asnos también disminuyó ligeramente: 1840-413.500; 1862-396.200; 1886-382.100. En cambio, el número de caballos aumentó, junto con el número de carros y vehículos de tracción. Así, en el Aveyron, mientras que los asnos pasaron de 3.265 en 1893 a 2.155 en 1907, los caballos aumentaron de 11.473 a 14.500.[556]

El meollo del asunto eran las carreteras locales, especialmente las que el Gobierno calificaba de vecinales, es decir, las que se consideraban necesarias para proporcionar acceso a un mercado, a una estación de tren o a algún otro centro vecinal a los habitantes de uno o varios municipios. La mejora de estas vías, que a principios de la Tercera República sumaban un kilometraje diez veces superior al de las carreteras nacionales, ya se consideraba una inversión rentable en tiempos de la Monarquía de Julio. Pero en el momento en que cayó el régimen, era más lo planeado que lo hecho. Es difícil hablar con mayor precisión porque resulta problemático

encontrar cifras creíbles. Incluso durante el Segundo Imperio, J. B. Proudhon constató que categorías enteras quedaban al margen de las estadísticas, y los estadísticos actuales han detectado las mismas lagunas en los datos posteriores, cuyas cifras de tráfico se refieren sobre todo a la red de carreteras principales e ignoran por completo las locales y, durante mucho tiempo, también todas las secundarias. Así pues, los datos con que contamos no llenarían ni una página. Théron de Montaugé, al tiempo que elogia las mejoras introducidas en el Alto Garona en tiempos de Luis Felipe, nos dice que en 1866, de los 6.800 km de carreteras vecinales previstas, 5.000 estaban por construir; y nos enteramos por la Encuesta Agrícola del mismo año de que solo un tercio de los 354.000 km de vías vecinales se encontraban en uso, que se habían iniciado las obras de 68.000 km más y que 168.000 km seguían en proyecto. Tal vez fue debido a este tipo de resultados, que acabaron haciéndose públicos, por lo que se promulgó el decreto de 17 de agosto de 1867, que pretendía acelerar la terminación de las carreteras vecinales, decreto que fue muy bien acogido por las autoridades locales, lo que demuestra lo mucho que faltaba por hacer.[557]

Esto es lo que las estadísticas no suelen mostrar: que, como decía un informe oficial sobre las carreteras del Nièvre en 1858, la mayoría eran «proyectos o esperanzas». Prueba de la buena voluntad, de las promesas políticas y del interés real por dar trabajo a los pobres para que no causaran problemas, cada primavera surgían decenas de proyectos de carreteras, alegremente dispersos, sin que muchos fueran más allá. Además, los ingenieros trabajaban como Penélope. En el Ardèche, por ejemplo, de las carreteras iniciadas en 1861, apenas se habían terminado unos kilómetros al llegar a la década de 1880. Lo mismo pasaba en Eygurande (Corrèze), donde en la década de 1890 muchas de las carreteras proyectadas en 1836 seguían sin construirse, y las que se habían inaugurado se hallaban «en un estado lamentable». Como dice Jacques Lovie sobre la Saboya, las carreteras secundarias seguían siendo mediocres. En la mayor parte de las parroquias rurales, los grilletes de la pobreza que acompañaba al aislamiento seguían sin romperse.[558]

El verdadero cambio parece haber llegado a raíz de la ley

de 1881, que promovió la construcción de carreteras rurales «reconocidas como de interés público». Esta norma, que apareció en el momento oportuno, estaba realmente al servicio de los intereses de un público que había despertado al fin a las posibilidades que esta abría. En 1848, cuando el Ayuntamiento de Chavignolles (Calvados) quiso dar trabajo a los parados, hizo construir un ramal que llevaba hasta el castillo de un aristócrata del lugar.(109) En el Cantal, aunque las carreteras se multiplicaron después de 1860, el movimiento se aceleró en 1880-1900, cuando las vías locales aumentaron en número y en calidad: 16 carreteras vecinales en 1850, 103 en 1870, 130 en 1899. En 1929, el 76 por ciento de las vías locales de la Vendée eran posteriores a 1881. En el Finisterre, el aislamiento del campo se rompió a partir de 1870 y la red de carreteras secundarias se completó en la década anterior al 1900.[559]

Al tratarse de un callejón sin salida, la península de Bretaña presentaba problemas particulares. La primera red militar de carreteras, terminada a finales del siglo XVIII, se construyó en forma de cuadrícula, sin tener en cuenta las circunstancias locales ni el relieve. Una vez finalizada, la mayor parte de las tierras de la península «seguía tan cerrada como antes a la circulación de mercancías, personas e ideas».[560] Hubo que rehacer el trazado de las rutas antiguas en la segunda mitad del siglo XIX, al tiempo que se construía la red de carreteras vecinales y también el ferrocarril.

Las dos líneas principales de tren llegaron a Brest y Landerneau en 1865 y 1867, respectivamente, pero no tuvieron ramales hasta 1881. Hasta que se realizaron estas conexiones y hasta que los ferrocarriles de vía estrecha recorrieron el interior (1891 a 1914), para importar cal y productos químicos y exportar carne, mantequilla y productos frescos, la mayor parte de la agricultura siguió siendo primitiva. Incluso después de terminadas, los tres departamentos de la Baja Bretaña tenían menos carreteras que el resto de Francia —el Morbihan solo tenía cinco sextos de la media nacional, el Finisterre menos de la mitad—, lo que contribuyó a prolongar su atraso. La afirmación del Consejo General del Loira Inferior en 1841 siguió siendo cierta durante mucho tiempo: «¡El mejor abono de todos es la

gravilla de las carreteras!».[561] Las malas comunicaciones hacían que el coste de los abonos fuera inalcanzable, ya que duplicaba el precio del estiércol, y convertían en un disparate las ideas de la época sobre el progreso agrícola.(110) Al mismo tiempo, había muchas regiones en las que los materiales locales no eran adecuados para la construcción de carreteras: pizarra o roca pizarrosa, arenisca que se desintegraba fácilmente, piedra caliza blanda e incluso granitos con altas concentraciones de feldespato, que la erosión convertía pronto en arcilla y arena. En estas regiones, los materiales para la caja de la carretera o la gravilla había que transportarlos a veces desde muy lejos. Así que, en general, aparte de la zona de París, el norte, Burdeos y el Mosa, todos o algunos de los materiales para la construcción de carreteras tenían que ser importados.[562] Solo el ferrocarril podía facilitarlo, especialmente en zonas totalmente dejadas de la mano de Dios como las Landas, donde ni siquiera había carreteras, solo caminos. Tras el fracaso de la tentativa de utilizar camellos en la década de 1830, el problema de las Landas se resistió obstinadamente a ser resuelto hasta que la zona contó con ferrocarriles (la línea Burdeos-Bayona, en 1855, aunque todas las demás líneas de su interior, entre 1875-1900), lo que a su vez alentó y facilitó la construcción de auténticas carreteras.(111)

El ferrocarril llevaba consigo una nueva vida y todo el mundo lo sabía, por lo menos en pequeñas ciudades como Saint-Girons (Ariège) donde, cuando recibieron en 1861 la noticia de que su línea había sido aprobada en París, toda la ciudad lo celebró con repique de campanas, cañonazos y desfiles improvisados. Pero aunque Saint-Girons ya tuviera su estación en 1866, Tarascon, más al este, hubo de esperar hasta 1877, y el ramal desde allí hasta los páramos sin carreteras de Ax no llegó hasta 1888. Hasta entonces, la mayor parte del tráfico de los alrededores de Ax seguía siendo transportado por burros y personas. Así que durante mucho tiempo el ferrocarril fue (en palabras de Émile Coornaert) «una columna vertebral privada de articulaciones en el campo». Si esto era cierto en unas tierras tan activas como las de Flandes situadas al este y al nordeste de Lille, lo era aún más en las zonas más aisladas o más difíciles. Auvernia y el

Lemosín permanecieron hasta 1880 relativamente al margen de las vías férreas que las cruzaban en lugar de fecundarlas. Las principales ciudades estaban conectadas con París, pero no entre sí, como demuestra que Clermont no consiguiera un enlace con Lyon y Tulle hasta después de 1877.[563]

En cualquier caso, las líneas principales necesitaban ramales, como las carreteras. Un inspector de ferrocarriles, escribiendo en la década de 1890, juzgaba que las regiones situadas a diez millas de un ferrocarril, o incluso menos, representaban una décima parte del tráfico que habrían tenido de estar más cerca: «Se encierran en sí mismos para vivir de sus propios productos en lugar de obedecer a la gran ley del intercambio».[564] Una ley de 1865 destinada a crear enlaces ferroviarios baratos «de interés local» solo dio resultados después de que otra ley, esta de 1880, estableciera las condiciones económicas que hacían posible tales empresas. La red del ferrocarril, que medía 19.746 km a finales de 1879, había pasado a 26.327 km en 1882. En 1910, su longitud era de 64.898 km, si se incluyen los cerca de 12.000 km de líneas «de interés local» y los casi 10.000 km de *tortillards* —tranvías eléctricos y ferrocarriles de vía estrecha que facilitaban el acceso de los aldeanos a los mercados donde podían comprar y vender.[565]

La hierba creció en algunos tramos de las carreteras nacionales a medida que el ferrocarril empezó a transportar más carga de larga distancia (hasta que las bicicletas y los automóviles ayudaron a revivirlas), aunque prosperasen las carreteras locales, que actuaban de vías de acceso al ferrocarril.[566] Y lo mismo ocurría con los municipios que contaban con una estación de tren. Entre 1866 y 1936, los municipios rurales sin estación en una zona de 15 km a cada lado de la línea París-Lyon-Mediterráneo perdieron casi a una cuarta parte de sus habitantes, mientras que los que tenían estación (excluyendo París) ganaron 1.645.373 habitantes. Más gráficamente, podemos ver lo que esto significó para el pueblo de Amanlis (Ille y Vilaine), cuyo Ayuntamiento rechazó un proyecto de ferrocarril de vía estrecha en 1885 y no cambió de opinión hasta 1899; la línea no se completó hasta 1903. Para entonces, localidades vecinas más animadas, como Châteaugiron y Janzé, con sus estaciones, tiendas,

médicos y notarios, habían atraído a los habitantes de los alrededores, alejándolos de un *bourg* que no estaba mucho más cerca que sus competidores, que entretanto se habían hecho más accesibles gracias a la mejora de las carreteras vecinas. Mientras que en la década de 1880 entre el 15 y el 20 por ciento de la población de la comarca acudía a la iglesia de las parroquias vecinas los domingos, en 1925 el rector de Amanlis había perdido más de un tercio de sus feligreses.[567]

No es solo que el ferrocarril fuera un polo de atracción; sino que, al menos durante un tiempo, fue un polo cambiante. La carretera servía al ferrocarril; pero era útil sobre todo para la gente que quería llegar al ferrocarril o a lo que podían ofrecerle los centros ferroviarios. Esto supuso que el tráfico por carretera oscilara enormemente, ya que este se iba desplazando hacia las estaciones principales de la red ferroviaria en proceso de despliegue, con independencia de la dirección en que dichas estaciones se encontraran. Así, en el Indre, el tráfico de Aigurande se dirigió primero a Châteauroux, a 48 km al norte, donde construyeron una estación de tren en 1847; luego a Argenton, a 30 km al oeste-noroeste, adonde el ferrocarril llegó en 1864; a continuación, a La Châtre, a 26 km al este-noroeste, conectada a la red ferroviaria en 1882; y de nuevo al norte, a Cluis, a 10 km, en 1903, tres años antes de que Aigurande consiguiera su propia estación.[568] Este tipo de cosas, que debían repetirse en otros lugares, significaba que se abandonaban las orientaciones tradicionales, se dejaban de lado las hostilidades o los hábitos de siempre, en busca de nuevas posibilidades o, por lo menos, percibidas como tales. La presunta apatía de los campesinos era sobre todo su negativa a responder a los desafíos o condiciones que les parecían inapropiados o irrelevantes. En cuanto las novedades comenzaron a afectar de lleno a su situación, los campesinos respondieron de inmediato.

Así, las carreteras y las líneas de ferrocarril secundarias en teoría, pero primarias en la práctica, sacaron a las zonas aisladas del campo de su autarquía —tanto cultural como económica— y las introdujeron en la economía de mercado y en el mundo moderno. La época en que se construyeron y el

periodo en que se completaron estaban tan cerca de la llegada del automóvil —que lo sustituyó lentamente a partir de la década de 1920— que sus efectos no han recibido toda la atención que merecen.[569] Pero la convergencia de las líneas secundarias y de las carreteras construidas para darles servicio dio lugar a un programa de choque de integración nacional de un alcance y de una eficacia sin precedentes; un programa que solo pudo funcionar a esta escala porque, por primera vez, las condiciones económicas y tecnológicas ofrecían la posibilidad de un cambio cultural radical. Para que la cultura se modificara de forma significativa, las circunstancias materiales tenían que cambiar; y el papel de la carretera y del ferrocarril en esta transformación fue básico.

Donde y mientras faltaran las carreteras locales, el localismo estaba destinado a seguir siendo «estrecho de miras, ignorante, apático, hosco», como lo describió un autor del Cantal en tiempos de Luis Felipe. La falta de carreteras locales, continúa dicho autor, «obliga al campesino a consumir todos sus productos, le invita a la apatía, a la pereza, al despilfarro». A partir de los años setenta y ochenta del siglo XIX, el coro de lamentos se convierte en uno de alborozo: los valles del Macizo Central se abren ahora a las ferias y a la actividad económica. En el Delfinado, la Saboya, Bresse y el Franco Condado, las zonas pantanosas o montañosas —Oisans, Dombes, Vercors— se unen por fin a Francia mediante ramales de carretera y ferrocarril. El accidentado Vercors, que poco antes era un mundo cerrado, «una auténtica fortaleza […] privada de comunicaciones con el territorio circundante […] cualquier intercambio, casi imposible», y por tanto miserable e ignorante, desarrolló rápidamente nuevos recursos (sobre todo ganaderos) y se convirtió en una de las mesetas más ricas de los Alpes franceses.[570] La zona de Die también cambió radicalmente a partir de 1880. La región había permanecido casi en la autosuficiencia. Mientras las mulas habían sido el único medio de transporte, no tenía sentido cultivar productos comerciales para la exportación, como frutas, para las que su clima era muy adecuado. En cuanto las carreteras y el ferrocarril atravesaron las montañas y conectaron «esta célula de los Alpes franceses» con la vida que fluía a solo unos

kilómetros de distancia, más allá de las gargantas del Drôme, en las llanuras del valle del Ródano, aparecieron compradores para el ganado, la lavanda y, a su debido tiempo, la fruta de los huertos recién plantados; los abonos químicos y los superfosfatos pudieron llegar a los estrechos valles y ayudaron a satisfacer las nuevas demandas; el centeno dio paso al trigo; el confort sustituyó a la miseria absoluta. La profunda transformación puede fecharse a partir de la llegada del ferrocarril en 1894 y los años inmediatamente posteriores, cuando los campesinos se acostumbraron a él y aprendieron a gestionar las formalidades de envío y recepción de mercancías. El mundo exterior, que hasta entonces había tenido poca relación con el suyo, entró con fuerza: habilidades como la redacción de facturas y los conocimientos de embarque, la contabilidad y la escolarización en general adquirían un significado concreto a medida que se multiplicaban las ocasiones de utilizarlas. Era una historia que se repetía en otros lugares.[571]

Mientras las aldeas no tenían carreteras, los campesinos ignoraban las condiciones generales del mercado. La fruta y otros productos no podían enviarse para su venta, por lo que no valía la pena explotar sus posibilidades. En el Var, los higos se daban de comer a los cerdos locales; las ciruelas de Brignoles o de Agen se guardaban para el consumo local. El campesino vendía lo que podía, cuando podía, al precio que pudiera conseguir. Carecía de instalaciones de almacenaje y necesitaba dinero en efectivo. Si, como la mayoría de los campesinos, llevaba sus productos al mercado, estaba a merced del comprador. Después de llevar una carga de castañas o de carbón vegetal a la espalda durante cuatro o cinco horas por los difíciles caminos de montaña, no estaba en condiciones de regatear mucho el precio que pagar, y los comerciantes lo sabían. En el Ardèche, el cantón de Valgorge y el valle del río Drobie habían quedado casi totalmente aislados por falta de carreteras y puentes. Las mulas podían llegar hasta Deux-Aygues, pero más allá, incluso los hombres atravesaban el valle con dificultad. Desde 1854 estaba proyectada una carretera. En 1875 aún no se había construido. Eso significaba que los campesinos que llevaban un cerdo al mercado tenían que hacer 25 km a pie, en un solo

sentido, en lugar de los 10 que serían después por carretera. En consecuencia, muchos enfermaban de pleuresía, y los documentos oficiales indican que las tasas de mortalidad se disparaban después de las grandes ferias anuales.[572] En 1900, el campesino de Beaumont, en el Ardèche, todavía hacía dos fardos de brezo, llevaba uno durante 3 km y luego volvía a por el otro, y así hacía el trayecto hasta Joyeuse, a una docena de kilómetros. De Beaumont a Joyeuse, de Genestelles a Antraigues, de Intres a Saint-Agrève, los cerdos se llevaban al mercado atados a una parihuela o a una escala de mano, que portaban cuatro hombres que apenas podían darse el lujo de no vender a cualquier precio una vez habían llegado.(112) Los caminos que permitían el uso de carros, caminos reforzados por el ferrocarril, serían una emancipación tan importante como la revolución política, o puede que más.

En 1881, unos maestros de escuela del Lot escriben con alegría sobre la llegada de las carreteras que llevaban consigo prosperidad y «civilización». Se desbrozaban las laderas, se drenaban las aguas estancadas y se araba y sembraba el barbecho; los nuevos viñedos daban vino y los lugareños tenían «la especial satisfacción [...] de ver a los comerciantes acudir a ellos para comprar sus productos». Lo mismo ocurría en Cabrespine, en el Lauragais, donde abundaban las castañas y las aceitunas, pero donde la falta de caminos obligaba a transportarlas a lomo de mula, lo que reducía a la mitad los beneficios del vendedor, hasta que una nueva carretera, terminada en 1870, hizo que «hoy [en 1882] los compradores vengan a buscar castañas a Cabrespine y las paguen tan caras como se podían vender en Carcasona en otros tiempos» no muy lejanos. Después de la apertura de la carretera, comprobamos que las casas parecían limpias y confortables, que el agricultor podía permitirse mezclar su centeno con un poco de trigo, que bebía vino y compraba un saco o dos de mijo cada año, ya fuera para él o para engordar al cerdo, que al estar mejor alimentado le proporcionaba a su vez más carne. Se trataba de un cambio radical.[573]

Pero había aún mucho margen de mejora. La década de 1880 fue solo el principio. A lo largo del valle del Tarn, donde en aquella época todavía no había carreteras, en

pueblos como Brousse, en el Rouergue, no habían visto nunca un carro. Para subir un barril de vino por las empinadas cuestas hasta la meseta del Ségala en la que se encontraba el pueblo hacían falta tres yuntas de bueyes. Era una empresa importante. En Brousse no se podía beber mucho vino. Ni se comía mucho pan blanco. En 1904 Brousse seguía aislado, pero tenía una carretera. Los vehículos de ruedas podían llegar hasta allí. En 1902, una línea secundaria entre Rodez y Carmaux llevó cal y abono a las tierras de esquisto de la meseta, multiplicando por diez la producción agrícola en pocos años.[574] ¡Así hizo su entrada el Ségala en el siglo XX, junto con el resto de Francia!

Lo mismo ocurría en otras zonas: en el valle del Ródano, que conoció una gran expansión de la agricultura comercial y donde las frutas, frescas, secas o confitadas, se convirtieron en una rentable exportación; en el valle del Lot y en la meseta de Aubrac, cuya ganadería y quesos no se explotaron hasta después de 1908; en el Corrèze, donde el consumo de abonos se multiplicó por 13 y la producción agrícola, por 65 entre 1866 y 1906; en Bretaña, donde toda la fisonomía de la agricultura cambió con la introducción de las líneas de ferrocarril de vía estrecha entre 1890 y 1914; en gran parte del Isère y del Delfinado, cuyas zonas aisladas fueron incorporándose al progreso general durante las seis décadas posteriores a 1870.[575] Ardouin-Dumazet, en 1904, estaba todavía lo bastante cerca de este pasado reciente como para encontrarlo emocionante: «El ferrocarril infunde vida», exclama. Y tenía razón al añadir que por donde pasaba la locomotora (y habría que añadir: «y donde se detenía»), la actividad económica se multiplicaba por diez.(113)

Es difícil que todo esto hubiera podido ocurrir, o que hubiera podido ocurrir como lo hizo, de no ser por una conjunción política en la que los intereses del capital y de los políticos que buscaban la manera de complacerlo coincidieron con una situación política que dio un nuevo peso a los votos (y por tanto, a las opiniones) de las poblaciones rurales. «Votaría al diablo, si nos construyera la carretera de Beaume», declaró un elector del desolado valle del Drobie.[576] Lo dijo a finales

de la década de 1870, justo cuando las circunstancias le daban la oportunidad de hacer precisamente eso; y quienes le pedían el voto sabían que podía dárselo a ellos o a los diablos del otro bando, dependiendo de quién pudiera construir un puente necesario o conseguir por fin el tan ansiado tramo de carretera.

De ahí la importancia crucial del Plan Freycinet, llamado así por el nombre de su impulsor, el estadista Charles de Saulce de Freycinet, que lo ideó como forma de levantar la alicaída economía francesa de finales de la década de 1870. Su plan se ha relacionado con la construcción de escuelas, como una decisión política destinada a difundir las ideas «progresistas» en las tierras atrasadas de Francia y a llevar las sagradas escrituras republicanas a los territorios refractarios o a las zonas donde aún no había calado su mensaje.[577] Esto es invertir la relación causa-efecto. Aunque sus efectos fuesen culturales y políticos, el Plan Freycinet era una iniciativa económica y se emprendió con fines económicos: poner en marcha una economía aletargada, invirtiendo recursos en ella. Se trata de lo que Marcel Marion, historiador conservador de la política económica, calificó de «dejar de lado toda consideración de prudencia y mesura»: seis mil millones de francos que gastar en diez años, de los cuales más de la mitad se destinaron a la construcción de nuevas líneas de ferrocarril. Ese era el programa de 1879. Pero las cosas no salieron como estaban previstas. En lugar de los 8.000 km de vías proyectadas, se construyeron más de 16.000 km y se gastaron más de nueve mil millones de francos debido a la presión de los electores. Por primera vez, los millones fluían hacia el campo, sobre todo en las regiones desheredadas de las que trata este estudio. Una gran cantidad de dinero se destinó a la mejora de los ríos, los canales y las instalaciones portuarias; y se invirtieron por fin cantidades sustanciales en pavimentar y construir carreteras vecinales.[578]

El Plan Freycinet, escribió un contemporáneo, se «lanzó como un espectáculo de fuegos artificiales a mayor gloria de la República». Y aunque este no era (o no parece haber sido) su propósito, así fue. Después de la crisis del 16 de mayo de 1877 y de la dimisión del presidente MacMahon en 1879, el plan proclamó que el nuevo régimen no era para nada

sinónimo de depresión, llevó la influencia del régimen al campo y consolidó su dominio a través de la red clientelar que se creó con los programas de construcción y gestión de las líneas de tren. En este sentido, es muy relevante el extraordinario aumento del número de empleados del ferrocarril: 86.300 en 1861, 113.000 en 1866, 172.000 en 1876 y 222.800 en 1881, eran 308.000 en 1907, 355.600 en 1913 y 511.000 en 1922. Un ejército de trabajadores fijos, con la esperanza de conseguir puestos estables, resultaba más eficaz que las cuadrillas de construcción para convertir a los campesinos al mundo moderno, ya que las cuadrillas de camineros y los constructores de ferrocarriles iban y venían, grupos de forasteros que destacaban como tales, pero cuya influencia, por muy perturbadora que fuera para la juventud de los pueblos, era efímera, con pocas probabilidades de dejar una huella duradera en una comunidad sólida. Sin embargo, la estación de tren ofrecía empleos estables para una población estable, y a la larga supuso una influencia más subversiva para las instituciones tradicionales.[579]

Dos grupos de trabajadores —los arrieros y los barqueros que se dedicaban al transporte de larga distancia— resultaron heridos de muerte por el ferrocarril, y su declive afectó inevitablemente a muchas formas de vida consolidadas. Las tiendas, los establos, las posadas, las herrerías y los carreteros que los atendían fueron algunas de las víctimas colaterales. Asimismo muchos de los campesinos que vivían cerca de las carreteras principales, que dependían del estiércol de los caballos que caía en la calzada y que destinaban su producción a abastecer a los arrieros de forraje y avena para los caballos, pero también de verduras, aves de corral y vinos para los viajeros.[580] Aun así, pese a las numerosas tragedias locales e individuales, en conjunto, el transporte por carretera logró adaptarse, a diferencia del transporte fluvial.

Las vías fluviales se utilizaban mucho en el siglo XIX, pero eran lentas e inciertas, sujetas a corrientes que podían ser muy fuertes, o a descensos de caudal que dificultaban o impedían el paso. Algunas podían estar abiertas desde trescientos días al año hasta unas pocas semanas. No es de extrañar que una alternativa más fiable y que no dependiera del clima o de habilidades particulares y limitadas ocupara

rápidamente su lugar.[581] Así pues, el tiempo que sobreviviera el tráfico fluvial dependía únicamente de la velocidad con la que aparecieran las líneas ferroviarias rivales para desplazarlo.

Los valles del Ródano y del Loira fueron los primeros en sucumbir, asesinados, en palabras de un director de la compañía de vapores del Ródano, por los ministros del Imperio, e incluso por los de Luis Felipe. Los siguió el del Allier. En 1815, unos 2.500 barcos surcaban dicho río, cargados en su mayoría de carbón rumbo a París. Pero en 1854 la línea de tren de París llegó a Arvant, en el extremo noroeste del Alto Loira, y el comercio fluvial se hundió al cabo de unos años. Mientras tanto, el valor de las propiedades en el distrito de Brioude (al que pertenece Arvant) aumentó a un ritmo sin precedentes porque a partir de ese momento el vino y la madera locales podían venderse de forma más rentable.[582] Los troncos que bajaban flotando por el Yonne y luego por el Sena hasta París habían suministrado leña a la capital francesa desde el siglo XVI, y al Morvan, una importante fuente de ingresos. Luego llegaron los ferrocarriles —especialmente las líneas secundarias hacia el norte del Nièvre— y, por último, la apertura del canal del Nivernais a las barcazas pesadas, lo que permitió el transporte de madera aserrada, que era más valiosa y tenía mayor demanda; en 1880 el *flottage* ya estaba muerto.[583]

El sudoeste fue el que más resistió. Contaba con una tupida red de comunicaciones formada por ríos y canales, un sistema que el ferrocarril estaba llamado a sustituir, pero no a complementar de forma apreciable. De todos modos, con la excepción del Garona, para el que la línea de tren de Toulouse a Burdeos se convirtió en alternativa a partir de 1856, los ríos tardaron en ceder su sitio al ferrocarril: el Tarn entre Montauban y Gaillac, en 1884; el Vezère entre el Bajo Lemosín y el Bordelés, en la misma época; el Dropt entre Burdeos y Eymet, en 1899. Al cabo de diez años, solo quedaba una décima parte de las embarcaciones que surcaban el Tarn en la década de 1860. Pero las balsas y los troncos seguían flotando por el Aude en 1895 para transportar la madera de los Pirineos a Limoux y Carcasona. Y 94 barcos seguían navegando por la Dordoña en 1900, transportando

16.049 toneladas de quesos, carbón, leña y madera para fabricar barriles y duelas desde el Périgord hasta el Bordelés. Sin embargo, también allí el tráfico que antaño llenaba el río tras las lluvias otoñales estaba llegando a su fin. Como manifestó un viejo marino del Loira en 1900, las habilidades del navegante fluvial estaban tan muertas como las de los hombres que hacían las vidrieras de las antiguas catedrales: «Nuestros descendientes ni se imaginarán que en otro tiempo se practicara la navegación fluvial».[584]

Tampoco se imaginarían que hubiera tanta industria.

Lo que se suele denominar, en líneas generales, como la «revolución industrial» progresó en Francia muy despacio, al menos en comparación con su avance en otros países industriales de Occidente. Su progreso, es decir, la sustitución de la producción artesanal por la producción mecánica, se caracterizó de forma muy clara por el declive y, en última instancia, la desaparición de las industrias regionales y rurales.

A estas pequeñas empresas locales, cuya finalidad era aumentar los ingresos de las familias que no podían llegar a fin de mes solo con la agricultura, las han tachado de hijas de la miseria. A medida que mejoraba la productividad agrícola, a medida que se desbrozaban más tierras o estas se recuperaban del barbecho, a medida que se introducían las raíces y los tubérculos, que exigían más atención, los campesinos disponían de menos tiempo para dedicarse a estas actividades. La producción doméstica, especialmente en la alimentación y el vestido, descendió de un 6-7 por ciento de la producción industrial total en tiempos de la Monarquía de Julio a cerca de un 3,7 por ciento durante el Segundo Imperio, y siguió bajando.[585] Era más fácil obtener ingresos complementarios de la «industria moderna»; y los productos industriales habían demostrado ser relativamente más asequibles, lo que expulsó a la industria doméstica y local hacia parajes cada vez más remotos.

Las primeras víctimas de este proceso fueron las industrias artesanales más antiguas: el hilado y el tejido. En 1847 y 1848, en las partes de Francia en las que habían penetrado los

productos de las nuevas fábricas textiles, el algodón había expulsado al lino. Donde antes decenas de miles de mujeres y niños hilaban lino, ahora no había más que una producción residual, y los tejedores manuales se habían visto empujados a la mendicidad. Sin embargo, en las regiones más remotas, la tejeduría doméstica sobrevivió como oficio artesanal en los pueblos, y los hogares siguieron trabajando el cáñamo, el lino o la lana para obtener telas gruesas y duraderas para consumo propio. Así, en los Vosgos los telares manuales se mantenían en activo cuando estalló la guerra francoprusiana, aunque en 1889 las fábricas textiles ya habían acabado con ellos,[586] un proceso que se aceleró debido a la afluencia de mano de obra inmigrante de Alsacia a las fábricas. De lo contrario, podría haber tardado más, como en Auvernia y Bretaña, donde el cambio no se produjo hasta que llegó el ferrocarril.(114)

En 1860 los franceses plantaron 105.000 hectáreas de lino y 180.000 de cáñamo. En 1938 solo sobrevivían 6.000 hectáreas de lino y el cáñamo apenas se cultivaba.[587] Está claro que los productos de fabricación industrial eran más baratos y elegantes, pero para que el campesino los comprara, tenía que conseguir dinero en metálico. Además, los campesinos tuvieron que aprender a comparar el coste de lo que producían en casa con lo que compraban en las tiendas y comprender que las cosas hechas en casa o comercializadas en el pueblo también tenían un coste. Por último, necesitaban alternativas asequibles a un subproducto esencial de los campos de lino, el aceite de linaza, que se utilizaba para el alumbrado, para dar sustancia a la sopa y para aliñar las ensaladas.

En el caso de la lana quizá intervinieran más variables. La adopción de los productos de fábrica era una cuestión de recursos, lo que significaba (como mínimo) facilidades de transporte que no encarecieran las mercancías enviadas desde las ciudades. En la Saboya, por ejemplo, existía una antigua industria textil basada totalmente en el producto y en la artesanía locales. Los rebaños familiares suministraban la lana, que se hilaba a mano, se enfurtía en los batanes locales, accionados mediante la energía hidráulica de los arroyos, y se tejía en telares familiares. La construcción de ferrocarriles

permitió importar grandes cantidades de paños de lana a bajo precio, que los campesinos consideraban de mejor calidad y no más caros que la tela antigua. Hasta entonces habían sido ahorrativos y poco exigentes. La existencia de nuevas alternativas les hizo cambiar de opinión. El paño de la Saboya —*drap de Savoie*— estaba sentenciado.[588]

Pero la fabricación de telas es fácilmente compatible con el atraso industrial. Las dificultades de transporte facilitaban su supervivencia. Donde y mientras persistieran esas dificultades y las dimensiones de la economía se redujesen a la distancia que podía recorrerse a pie, persistiría también un gran número de centros manufactureros. Y el hecho de que la mano de obra campesina fuera barata, o se conformara con pequeños beneficios, permitió a ciertos fabricantes locales competir con éxito durante mucho tiempo. El factor crucial sería siempre la existencia de alternativas asequibles. Así, a causa del desarrollo de la viticultura en el Bajo Languedoc, los pequeños centros de fabricación de paños de los departamentos del Hérault, el Gard y el Aude se hundieron. Los tejedores empezaron a abandonar las pequeñas ciudades para trabajar en los viñedos, donde los salarios eran más altos, y las fábricas textiles cerraron una tras otra hasta que, en 1884, la fabricación de paños del sudeste estaba prácticamente muerta.[589]

No existía una división clara entre el trabajo rural y el industrial. Cuando los albañiles o los techadores iban a la huelga en Orléans, se marchaban a recoger la cosecha. Las pequeñas empresas industriales, diseminadas por el país, dependían de la mano de obra temporera o a tiempo parcial. Los trabajadores de estas pequeñas fábricas de ladrillos, azulejos, curtidurías, canteras y molinos solían tener su propio huerto, y a veces cultivaban un campo o un viñedo. En una fábrica de baldosas trabajaban cuatro personas y tenían un caballo para amasar la arcilla. Un molino de aceite de nuez contaba con diez o quince mujeres y una vaca. Las refinerías de remolacha azucarera del Norte necesitaban más mano de obra para satisfacer el pico de trabajo posterior a la cosecha, y luego enviaban a los obreros de vuelta al campo después del invierno. Hasta bien entrado el siglo XX, algunas fábricas de porcelana del Lemosín siguieron utilizando hornos

de leña, y sus empleados trabajaban como porcelanistas y como leñadores, ocupándose de un trabajo u otro según la temporada.[590]

Guy Thuillier nos dice que en el Nièvre los mineros dejaron de trabajar también como braceros a partir de 1870;(115) pero en el Alto Loira, en los alrededores de Brioude, dos tercios de los mineros eran asimismo granjeros, una situación que podía tener «ventajas desde el punto de vista de la tranquilidad pública», pero que también creaba dificultades a los propietarios de las minas, que «jamás controlaban del todo su rendimiento». Allí y en las zonas vecinas del Puy-de-Dôme, hasta el cambio de siglo, los mineros se tomaban todo el tiempo libre que podían, en particular los lunes, para trabajar en sus parcelas. Lo mismo ocurría en regiones donde la industria estaba tan arraigada como en los alrededores de Thiers, famosa por su cuchillería, donde en 1894 los obreros preferían «su libertad» (para trabajar sus campos) a unos salarios más elevados, y los patronos tuvieron que resignarse a esta actitud. «Esta vida industrial primitiva —suspiraba el subprefecto— tiene sus tradiciones, que hay que respetar». [591]

La minería del hierro, la fundición y las industrias relacionadas, como la fabricación de carbón vegetal y la tala de madera, estaban extraordinariamente extendidas. La madera era sinónimo de carbón vegetal, y el carbón vegetal, de fraguas. Al igual que el aguardiente, el carbón vegetal era producto de las dificultades de transporte. En las Ardenas, en la Gran Cartuja, en el Périgord y en los Pirineos se talaban bosques enteros para obtener carbón vegetal, de fabricación local, que se enviaba a las fraguas o a las ciudades. El campo estaba constelado de pequeñas minas y fraguas. En algunas comarcas del Périgord, «todo el mundo tenía su mina». La presencia de mineral cerca de la superficie arenosa, que se podía extraer con una azada o desenterrar con facilidad, hacía que hubiera una fragua cada dos o tres kilómetros a lo largo de los valles sombríos.(116) Pero aunque la madera era abundante, se consumía a un ritmo fenomenal. Se necesitaban unos 1.000 kg de madera para fabricar 1.000 ladrillos y unos 800 kg para producir un metro cúbico de cal. Para fundir 100 kg de hierro hacían falta trescientos de carbón vegetal, es

decir, 1,5 metros cúbicos de leña. Una fragua podía producir 150 toneladas de hierro al año, pero para eso consumía entre 10 y 15 hectáreas de bosque.[592]

No es de extrañar que estas pequeñas empresas que se alimentaban de carbón vegetal se vieran muy afectadas cuando la mejora del transporte hizo que el coque fuera competitivo. Los tratados de libre comercio del Segundo Imperio acabaron de arruinarlas. En 1859, en el departamento del Alto Vienne había 42 herrerías; en 1861, solo ocho o diez. En la década de 1830, la Dordoña contaba con 37 herrerías y 88 fraguas. Solo el pequeño valle del río Crempse estaba lleno de pequeñas herrerías, cuyas máquinas funcionaban con energía hidráulica. En 1864, solo subsistían 31 de estas empresas, mientras que 33 habían cerrado. En 1865, un informe oficial señalaba que casi todas las fraguas de la Dordoña habían cerrado. En 1900, el departamento se había convertido en puramente agrícola. Su industria basada en la energía hidráulica, el carbón de los bosques locales y la minería de hierro superficial no pudo competir con la de centros mejor situados en cuanto el carbón se volvió asequible.[593]

La historia se repitió en otros lugares. Las minas de hierro de Privas entraron en decadencia a partir de 1870. La producción pasó de 144.000 toneladas en 1853 a 41.000 toneladas en 1893 y a solo 3.000 toneladas en 1910. En el Ariège, las últimas herrerías cerraron en la década de 1870. Llevaban diez o veinte años en crisis, como las del Périgord, y por razones parecidas. Con ellas desapareció todo un mundo industrial, político y social. Durante el Segundo Imperio, en el Mayenne, cinco fábricas que empleaban a menos de mil trabajadores y utilizaban carbón de la zona para fundir el mineral local que extraían 100 o 200 hombres (en 1848) producían 2.300 toneladas de hierro al año. La llegada del ferrocarril acabó con ellas a principios de la Tercera República, al igual que con las que aún resistían en la Alta Bretaña, a raíz de la sustitución del carbón vegetal por el coque.[594]

Las vicisitudes de una industria que prosperó en el aislamiento y se marchitó con él quedan perfectamente ilustradas en la historia de las herrerías del valle del Semouse,

en los Vosgos. Al principio del siglo XIX, eran numerosas, utilizaban el Semouse cuando el caudal era alto y dejaban de operar cuando bajaba, aprovechando la proximidad del Franco Condado y las necesidades de la región circundante, donde a mediados de siglo florecía la industria de fabricación de alambre. En 1859 y 1860 se instalaron máquinas de vapor, incluida «una máquina gigantesca […] con una chimenea de piedra de casi treinta metros de altura». Luego, la competencia de las importaciones extranjeras y del hierro pudelado, más maleable, empezó a crear dificultades, que se agravaron tras la guerra francoprusiana con la llegada de los nuevos aceros dulces de Bessemer y Siemens. Las refinerías de metales claudicaron. En 1899 solo sobrevivían dos fábricas de hierro que trabajaban con aceros dulces de las grandes fábricas de Lorena, «donde el mineral es abundante, el carbón, barato y el transporte, fácil».[595] Eso lo dice todo.

Los fabricantes de clavos, que antes hemos visto que se cargaban las barras de hierro a la espalda para transportarlas desde el mercado, quedaron también sentenciados. Sus herramientas y materiales apenas habían cambiado desde que Diderot (hijo de un cuchillero) los describiera en cinco páginas de la *Encyclopédie*. Un buen hombre que trabajara dieciocho horas al día durante seis días a la semana (el séptimo llevaba sus clavos al mercado) podía producir 24.000 clavos a la semana. Luego llegaron las máquinas y, con ellas, el dicho «ça tombe comme des clous», expresión de asombro, por la cantidad que producían. Las salidas comerciales se redujeron a los estrechos límites de su región. Sin embargo, allí donde la dureza del terreno desanimaba a la competencia, como en la Saboya, el Forez y el Borbonesado, los clavos artesanales lograron resistir la embestida de aquellos hechos a máquina. En la comarca de Oisans (Isère), la fabricación de clavos murió en 1875. Pero en los Alpes, en Bauges, por ejemplo, la última herrería de clavos no cerró hasta 1901, año en que se inauguró el enlace ferroviario Annecy-Albertville. La fragua de clavos de Morvandiaux, impulsada por una rueda giratoria a la que daba vueltas un perro, también se apagó por aquel entonces. En el Forez fue necesaria la Primera Guerra Mundial para acabar con los clavos artesanales en muchos pueblos. Pero todas las carreteras

aptas para el tráfico de caballerías, como la que unió Les Près (Drôme) con el mundo exterior en 1872, además de provocar el retroceso del transporte a lomo de mula, facilitaron la entrada de materiales pesados por carretera en carros y un cambio en el modo de construir las casas: la mampostería y la pizarra sustituyeron a la madera y a la paja, y los clavos estándar reemplazaron a los clavos locales, hechos a la medida de las técnicas regionales de construcción.[596] Es un proceso de alteración del orden establecido que se caracteriza por su poca espectacularidad, ya que la introducción de lo nuevo y la agonía de lo viejo no se deben a un solo factor, sino a la convergencia de varios.(117)

En los últimos diez o veinte años del siglo XIX, las pequeñas industrias basadas en materias primas locales y en la venta a una clientela de proximidad desaparecieron, perdieron importancia o simplemente se estancaron. De todas partes nos llegan noticias de su regresión. En el Lemosín, las fraguas, las papeleras que utilizaban trapos o paja de centeno, los sombrereros y los tejedores tiraron la toalla. En la Limagne, en una comunidad (próspera), la alfarería local, el cardador de lana y uno de los dos hornos de cal cerraron en apenas unos años. En los Pirineos, la industria de las alpargatas acabó hundida por la competencia de Toulouse, y las curtidurías locales se vieron impotentes ante los cueros de importación, más baratos. En el Cantal, los zuecos, la quincallería y las telas de lana subsistían a duras penas, e incluso las redes de pesca se tejían a máquina.[597] Todas estas industrias se habían basado en las malas comunicaciones. Cuando las comunicaciones mejoraron, no pudieron mantenerse. Una vez que esto ocurrió, o mientras ocurría, los campesinos no pudieron encontrar nada que las sustituyera como fuente de ingresos complementarios. Los ingresos procedentes de ocupaciones a tiempo parcial, que habían ayudado a mantener «la vida patriarcal» y sus instituciones arcaicas, habían desaparecido. El final de las actividades subsidiarias fomentó la emigración a las ciudades, sobre todo de los jóvenes; dejó una población envejecida en el campo; y provocó el abandono de las tierras más pobres y luego, de las menos pobres. Por otra parte, esta coyuntura, que reflejaba la penetración de los productos del mercado

moderno, contribuía a fomentarla.

Una de las mercancías más importantes era el vino, que como hemos visto solo tenía un mercado reducido en las zonas rurales durante la primera mitad del siglo XIX. El ferrocarril dio un vuelco a la situación. Y no solo abrió nuevos mercados al comercio del vino, sino que facilitó la participación en el mismo de las regiones vinícolas. Hasta la llegada del ferrocarril, en el Agenais y el Armagnac, por ejemplo, cuanto más lejos estaba un pueblo del río, más alambiques tenía. El aguardiente era una carga más lucrativa que el mosto fermentado. La producción y el consumo local de aguardiente estaban, pues, relacionados con el acceso a una vía fluvial, y de ahí la capacidad de comercializar un producto que había que transportar hasta el puerto más cercano del Garona, a 10-15 leguas de distancia: tres o cuatro días por tierra en carro de bueyes. En 1830, el coste del flete de ese viaje era superior al de enviar una carga de peso comparable desde los puertos del Garona hasta París. En 1862, el Ayuntamiento de Narbona constató con alegría que «el vino que pasaba por el cobre [todavía] puede ponerse a la venta desde la llegada del ferrocarril». Lo mismo ocurría con el vino de regiones como Auvernia, donde en un tiempo había sido tan abundante y tan barato, por falta de medios para exportarlo, que incluso se utilizaba para mezclar el mortero. [598]

Los vinos más beneficiados fueron los del Midi. A finales de la década de 1850 se vendían en Lyon por una quinta parte de lo que costaban en tiempos de Luis Felipe, y se dirigían al mercado de París. Pronto, predijo un ingeniero ferroviario en 1863, las cabezas de cerdo «transportadas penosamente en hileras de carretas tiradas por los pequeños bueyes de las montañas del Tarn serán transportadas a bajo coste en ferrocarril» hasta el Cantal y el Lemosín. Tenía razón. También en el sudeste, cuando se abrió una nueva línea de Grenoble a Valence en 1864, los campesinos de Morette (Isère) renunciaron al cultivo de la vid, de escaso valor, para sustituirlo por los vinos mejores y más baratos del Midi, y cultivar en su lugar nueces, que podían exportar de forma rentable gracias al ferrocarril.[599] Estos cambios se produjeron de un modo más gradual en el centro, en la

Limagne, donde a mediados del siglo XIX entre la mitad y dos tercios de las ricas tierras de cultivo eran viñedos y donde el cambio no llegó hasta la nueva centuria; y en el Vivarais, donde incluso los caminos rurales estaban cubiertos de espalderas hasta que los vinos del valle del Ródano y de las regiones ubicadas más al sur llegaron por tren y carretera alrededor de la década de 1890.[600] Estos lugares en general resistieron hasta que la filoxera destruyó sus viñedos en la década de 1880 o, más al norte, en la de 1890. Pero pasada la catástrofe, al norte del Périgord o al oeste del Yonne, la extensión de viñedos que se replantaron ya no fue la misma que antes. El Bajo Languedoc, en cambio, que gracias al ferrocarril se había convertido en una inmensa fábrica de vino —lo que destruyó el antiguo equilibrio entre la agricultura y las industrias locales—, pasó por altibajos maniacodepresivos en los que se alternaban la prosperidad y el desastre, hasta que se consolidó la producción industrial vinícola tal como la conocemos hoy en día.

No me propongo hacer la crónica del desarrollo de la industria del vino ni de ninguna otra, sino indicar lo que representó la existencia de carreteras y ferrocarriles viables y accesibles para la gente y su forma de vida. Los cambió radicalmente. Abrió posibilidades a veces anheladas pero siempre inalcanzables. Las ruedas de los vehículos que circulaban por las carreteras y las vías del tren, incluso las carretillas, eran sinónimo de una capacidad de carga mucho mayor, de un movimiento más frecuente y más rápido, de más productividad y más recursos, más opciones o cuando menos, más libertad para elegir. El campesino acostumbrado a los caminos difíciles comenzó a evitarlos y a renegar de ellos en cuanto pudo compararlos con otros bastante mejores. El hombre que, en palabras de un geógrafo, siempre había ignorado las dificultades de un terreno que recorría a pesar de todo, dejó de hacerlo en cuanto comprobó que podía ahorrarse el esfuerzo. Hubo caminos que fueron abandonados no por intransitables, sino porque la gente acabó dándose cuenta de que eran difíciles. A su vez, las carreteras, que antes eran un lujo, se convirtieron en una necesidad. Estas vías y el ferrocarril llevaban a los hombres al mercado, les permitían beber vino o venderlo con beneficios o plantar

cultivos que antes era imposible comercializar y renunciar a cultivos que ahora se podían comprar más baratos. También llevaron a la ruina a las empresas locales que ya no estaban protegidas por el aislamiento de antaño, a categorías profesionales obsoletas como los barqueros y a quienes fabricaban productos locales mediocres o cosechaban cultivos de calidad inferior a los de los especialistas. Movilizaban a la gente porque le permitían desplazarse —o se veía obligada a desplazarse— según las cosas les fueran mejor o peor o les atrajeran a otro lugar unas oportunidades que ahora, por primera vez, podían aprovechar.(118) Eran desplazamientos no solo en el espacio, sino también en el tiempo y la mentalidad: las nuevas carreteras y el ferrocarril introdujeron alimentos nuevos en la dieta, materiales nuevos en la construcción de viviendas, nuevos objetos en su interior, herramientas innovadoras en el campo, nuevas cosas que hacer en el tiempo libre y otro tipo de ropa que llevar. Ofrecieron oportunidades para emprender y, por tanto, para la movilidad social que antes no existía; los puestos de trabajo que acompañaban a las carreteras y a los ferrocarriles eran en sí mismos tentaciones que movilizaban a mucha gente.

Grandes motores de la civilización: así había definido el fiscal imperial de Agen las carreteras y los ferrocarriles en 1867.(119) Pero lo que se necesitaba antes de que la civilización se filtrara a las masas rurales eran los motores más humildes que el Plan Freycinet puso a su alcance.

No solo la civilización, sino también la unidad nacional. No podía existir unidad nacional sin que antes hubiera circulación nacional. Los Pirineos, Bretaña, Flandes y el Macizo Central eran independientes o formaban parte de entidades para las que la entidad mayor, Francia, era en gran medida irrelevante. Los ferrocarriles acabaron con los pasos de mulas de los Pirineos y, con el tiempo (a medida que la economía y la mentalidad que difundían se fueron imponiendo), convirtieron sus cumbres en una muralla para Francia. El ferrocarril, en cambio rompió la muralla china que cercaba la Baja Bretaña y contribuyó a homogeneizar las tierras situadas a lo largo de su recorrido. Fue algo más que una coincidencia que los antiguos juglares bretones empezaran a desaparecer en las zonas lindantes con las líneas

del tren. O que la construcción de una línea de ferrocarril local de Furnes a Poperinghe hiciera que el antiguo comercio norte-sur de los campesinos flamencos, que previamente atravesaba la frontera francobelga, se orientara ahora en exclusiva hacia Francia.

Así fue como las vías férreas o de tráfico rodado soldaron las distintas partes en una sola. El servicio de correos también desempeñó un papel importante en este sentido, al pasar de ser un sistema excepcional y caro a algo habitual y de uso cotidiano. En la década de 1840, cuando murió el padre de Benoît Malon y su tío envió una carta para decir que él se haría cargo del niño, la llegada del cartero, con su uniforme ribeteado de rojo y un cinturón con un reluciente escudo de bronce, hizo vibrar a toda la familia. «Era la primera carta que recibía mamá; en la aldea de seis casas no se recibían más de dos cartas al año; cada una costaba doce *sous*. El cartero la leyó en voz alta».[601]

En 1848 se introdujo el sistema inglés de prepago de las cartas por medio de un sello de correos (en realidad, a partir de 1849). En adelante, el envío postal solo costaba cuatro *sous*, un tercio del coste de la carta del tío de Malon, y el tráfico postal aumentó progresivamente. Ya hemos visto que en la década de 1850 el uso de los sellos seguía siendo desconocido para algunos, y de hecho el volumen total del tráfico de correos continuaba siendo insignificante: 3,64 unidades per cápita en 1834, 4,86 en 1844, 9,06 en 1854, 19,75 en 1874, 37,49 en 1884. Estas cifras incluyen las publicaciones periódicas enviadas por correo, una categoría que en aquellos años tenía poca importancia para los campesinos (a diferencia de para los notables del campo). Contando solo el correo postal propiamente dicho, en números redondos, se pasó de una carta en 1789 por cada hombre, mujer y niño de Francia a dos en 1830. No es un gran salto. La cifra subió a 5 en 1860, 9 en 1869, 14 en 1880, 20 en 1890 y el doble en vísperas de la Primera Guerra Mundial, y ahí llegó a su punto álgido. Así pues, el salto más destacado en el ritmo de crecimiento se produjo, como era previsible, durante la Tercera República, sobre todo en el cuarto de siglo anterior a la Gran Guerra.[602]

En las zonas remotas que más nos interesan, la evolución es

más o menos la misma, aunque con un retraso constante respecto al conjunto de Francia. Así, en los departamentos del Corrèze y de la Creuse, estudiados por Alain Corbin, se vendieron en 1888 cerca de dos veces y media más sellos que en 1845. Sin embargo, estos departamentos se situaban solo a un tercio de la media nacional. Parte del problema podía deberse a la falta de oficinas de correos, particularmente escasas en las regiones pobres y de acceso difícil, aunque fuera donde más falta hacían para llegar a todas partes o repartir el correo. En el departamento del Aveyron, de una extensión considerable, con 305 municipios separados entre sí por numerosos barrancos que dificultaban el reparto, había 27 oficinas de correos en 1860, 43 en 1872, 78 en 1886, 110 en 1900 y 145 en 1908. Y hubo pueblos como Mosset, en los Pirineos Orientales (que no tuvo una carretera en condiciones que lo conectara con Prades, a diez kilómetros de distancia, hasta 1882) que no contaron con una oficina de correos hasta el siglo XX.[603] A mi juicio, en zonas como estas, la verdadera aceleración del tráfico postal se produjo a partir de 1880 o incluso más tarde, y cuando, en 1910, Emmanuel Labat encontró un pueblo gascón en el que tuvieron que contratar a un tercer cartero porque los dos que había estaban «sobrecargados de periódicos y tarjetas postales que los jóvenes y las muchachas han adquirido la costumbre de enviarse», la situación que describía era tan rara como reciente.[604]

Sin embargo, es cierto que la actividad postal aumentó. Los giros postales (la salvación de un joven en 1866, que los utilizaba para enviar a casa los cinco francos que había ganado como vendedor ambulante para que no le robaran en el camino) se dispararon tras quedar libres de impuestos en 1879: en 1881 se giraron 14,5 millones de francos, y en 1898, 789 millones. El telégrafo óptico (el semáforo de Chappe) se extinguió en 1852 y lo único que dejó fue una expresión que se aplica a los que gesticulan mucho: que tienen un telégrafo en la barriga.[605] Entre 1851 y 1855 todas las sedes de las prefecturas quedaron unidas a París por líneas telegráficas, con Mende y Bastia a la cola. Pero las poblaciones de menor importancia no se conectaron a la red de telégrafos hasta la década de 1870, de modo que los subprefectos del Tarn y del

Ariège, por ejemplo, tuvieron que seguir el curso de las guerras de Italia por medio de mensajeros, que eran más lentos que los viajeros comunes y corrientes. El número de oficinas de telégrafo se triplicó con creces, en paralelo a la extensión del ferrocarril entre la década de 1880 y finales del siglo. Así, en 1897, en el departamento sudoccidental del Tarn —un ejemplo bastante representativo—, donde en 1859 la única oficina de Albi solo había gestionado 663 telegramas, en su mayoría mensajes oficiales, el número de telegramas había superado los 140.000, una cifra mucho más actual. Cada vez eran más los elementos que ayudaban a convencer a la población de que su país era uno.[606]

Varios franceses han hablado de las carreteras como el cemento de la unidad nacional.[607] Si esto es verdad, como así lo creo, las consecuencias del Plan Freycinet contribuyeron más a unificar Francia que las grandes carreteras de la Monarquía y el Imperio, que no cimentaron más (aunque ya fuera mucho) que una estructura administrativa. Si, como dice Maurice Bedel, las carreteras «han forjado la sensibilidad profunda de Francia y, sobre todo, sus sentimientos patrióticos», es en la última parte del siglo XIX, con el macadán y el ferrocarril, cuando se forjaron estos sentimientos.[608]

Las comunicaciones son acumulativas. Robert Louis Stevenson convenció a los jefes nativos de Samoa de que abrieran una carretera que atravesara las tierras vírgenes, que más tarde, en homenaje al escritor, pasó a llamarse carretera de la Gratitud. Cuando se inauguró en octubre de 1894, una fecha muy señalada desde nuestro punto de vista, esto fue lo que dijo Stevenson: «Nuestra carretera no se ha construido para que dure mil años, pero en cierto sentido, es así. Cuando se construye una carretera, resulta extraño ver cómo va concentrando el tráfico, cómo cada año se encuentra más y más gente que camina por ella, mientras que otros se disponen a repararla, perpetuarla y mantenerla con vida».[609]

13
MANTENERSE AL DÍA CON EL AYER

> Hasta el momento de la venta del jardín de los cerezos, todos hemos sufrido mucho. Ahora, cuando todo acabó, nos hemos calmado y nos sentimos casi alegres.
>
> ANTÓN CHÉJOV

La historia de la entrada de Francia en la era industrial suele contarse en función del número de máquinas de vapor.(120) En la práctica, la expansión de las redes de carreteras y ferrocarril sería un indicador más fiable, ya que fueron estas, en particular las carreteras y líneas regionales de finales de siglo, las que crearon un verdadero mercado nacional en el que se podían vender y comprar los productos que producían las máquinas. Más aún, fueron cruciales en la difusión de la relativa prosperidad que sostenía ese mercado. Hasta que esto ocurrió, o más bien hasta que se empezaron a notar los efectos de una red de comunicación de gran alcance, «la industria» para la mayoría de los franceses era doméstica y local. Su representante era el artesano. Había más personas dedicadas a la producción artesanal que a la industrial a gran escala. Esto era así en la década de 1860, cuando los artesanos superaban en número a todos los trabajadores de la industria, tanto obreros como directivos y propietarios, en una proporción de casi tres a uno. Y aún era así al cabo de diez años, cuando su número seguía siendo el doble que el de los trabajadores industriales.

Estadísticamente, las empresas artesanales de Francia consistían en pequeños talleres en los que el número de empleados y el dueño estaban prácticamente equilibrados: alrededor de 1:1 en 1865, alrededor de 1,5:1 en 1876,

bastante lejos de lo que sería una situación moderna.[610] Francia era y continuaba siendo un país de empresarios y, a veces, de empresarias: *un pays de patrons*. En ocasiones, sobre todo en el campo, estos eran autónomos que trabajaban solos: pequeños artesanos independientes, dueños de sus medios de producción y sin apenas empleados ni ayudantes. Eran estos hombres y sus pocos trabajadores cualificados, o *compagnons*, los que formaban el público interesado en el debate político en los pueblos y ciudades; y eran ellos los que sustentaban la autarquía de la aldea y ayudaban a sacar de ella a los aldeanos.

Más cultos que sus congéneres, mejor informados y también más capaces de ganarse la vida dignamente, los artesanos eran transmisores importantes, vasos capilares a través de los cuales los intereses y la cultura nacionales llegaban al mundo rural.[611] La policía lo sabía; había visto que herreros, zapateros, hosteleros y taberneros representaban una parte importante de los opositores a los distintos regímenes gobernantes. Al mismo tiempo, la propia existencia de un artesanado rural era una prueba y un apoyo a la autosuficiencia, aunque fuera relativa. Cuanto más numerosos eran los artesanos rurales, menos profunda era la integración económica nacional, y por tanto menos inquietaba la política nacional, que, al actuar sobre el mundo urbano, apenas mantenía una relación visible con la vida rural independiente. Cuanto menor fuera el impacto de la política nacional, menos posibilidades habría de una oposición organizada a los intereses urbanos y, por tanto, al Gobierno.

El papel del artesano rural era, pues, muy ambiguo. Su presencia contribuía a mantener a su comunidad al margen de la vida nacional. Pero también contribuía a aclarar —es decir, a enseñar a la comunidad— cuáles eran sus vínculos con la nación y a desarrollar poco a poco formas políticas de confrontación. Para que surja la confrontación política tiene que percibirse la existencia de un vínculo, como el que une al capital y el trabajo en la industria, cuya interdependencia pronto creó tensiones cuya agudeza demuestra que el grado de integración era avanzado. En el ámbito rural, este tipo de fricciones, con todos sus matices integradores, no surgieron hasta alrededor de la Primera Guerra Mundial, en paralelo a

una importante disminución del empleo y del número de artesanos, que, a esas alturas, ya habían cumplido con su cometido.

No tardaremos en ocuparnos de la evolución política. De momento, me propongo estudiar cómo trabajaban los artesanos en su entorno rural y comprobar cómo se fueron reduciendo sus funciones a medida que los bienes del mercado moderno sustituían a los que ellos producían.

Los artesanos eran numerosos en la sociedad tradicional. En 1836, según el cómputo de Henri Polge, el departamento del Gers contaba con 18.833 artesanos (más 3.591 aprendices) de una población de 312.882 habitantes (véase la tabla 3). Aun en el caso de que cada persona así categorizada dedicara por lo menos algo de tiempo a trabajar la tierra, ¿cuántos de ellos eran artesanos a tiempo completo? Es de suponer que la categorización se basa en la principal fuente de ingresos de la persona. Pero, aparte de los herreros, pocos artesanos de pueblo podían ganarse la vida con la práctica de un solo oficio.[612] El carnicero probablemente era también el dueño de una taberna o hacía algo más. El molinero o el herrero bien podían trabajar de barberos; de hecho, cualquier hombre con la confianza y el capital suficientes para comprar una navaja de afeitar podía servir, o mutilar, a sus conciudadanos de esa manera. Y el trabajo del almazarero, por supuesto, era estacional. Llama la atención que seis oficios sumen más de la mitad de los artesanos del Gers (y las personas relacionadas con la fabricación de tela y su transformación en ropa, más de la mitad); nueve oficios, más de dos tercios; y doce, más de tres cuartos. El número de carniceros es bajísimo, e incluso contando a los panaderos, más numerosos, solo había un profesional de la alimentación por cada 363 habitantes. En cuanto a los barberos, debían de concentrarse sobre todo en las ciudades con mercado propio: 103 para 466 municipios no son muchos. Lo que tenemos aquí es un cuadro de una economía en la que solo se necesitaban conocimientos especializados para fabricar unos cuantos productos, a saber: la ropa, el calzado, las casas, los carros, la metalurgia, los barriles y la harina.

TABLA 3. Población artesana del Gers, 1836

Ocupación	Número	Ocupación	Número	Ocupación	Número
Tejedores	3.300	Carpinteros (*menuisiers*)	654	Herreros	216
Carpinteros de armar (*charpentiers*)	2.128	Panaderos	591	Cerrajeros	183
Zapateros	1.672	Zoqueros	371	Talabarteros	173
Sastres	1.586	Tejeros	366	Aserradores	150
Albañiles	1.561	Carniceros	270	Arrieros (*rouliers*)	148
Forjadores (*forgerons*)	1.151	Cardadores	256	Almazareros	132
Molineros	1.012	Torneros (*tourneurs*)	244	Sombrereros	124
Carreteros	965	Trazadores (*traceurs*)	244	Curtidores	118
				Cocheros (*voituriers*)	111
Toneleros	761	Canteros	243	Barberos	103

Fuente: Henri Polge, «L'Artisanat dans le Gers sous le règne de Louis-Philippe», *Bulletin de la Société Archéologique du Gers*, 1969, pp. 217-218.

Quienes brillan por su ausencia son los tenderos. Lo que hacía las veces de tienda en los pueblos, por regla general, no era más que alguna casa particular donde una pareja, o quizá solo la esposa, vendía más o menos informalmente esto o aquello. El artesano se encargaba de distribuir su propia producción. Pero también se dedicaba al comercio, que en la mayoría de los casos consistía en la venta de comida y bebida, como Thomas Rouge, carretero y cafetero de Céret (Pirineos Orientales), que fue denunciado en 1861 por hablar irrespetuosamente del emperador, o Édouard Lejeune, ebanista de las cercanías de Laon, que se dedicaba a la venta de bebidas.[613] En el comercio, el artesano podía esperar mayores ganancias, tanto si vendía solo sus productos como si comerciaba también con los de otros. En efecto, el comercio se asocia a una ganancia que va más allá del precio cobrado por el trabajo hecho, y ganar dinero era una habilidad poco común, que despertaba admiración y rencor a partes iguales. En el *patois* del Franco Condado, la palabra *commerce* se utiliza para referirse a asuntos complicados o incluso caóticos, a algo complejo y confuso. Y es de suponer que la asociación generalizada del comercio con unos conocimientos, una habilidad y una inteligencia excepcionales se basaba en hechos reales. Los refranes reflejaban este prejuicio general, junto con el rencor del campesino que se veía superado en astucia por el comerciante. «El comerciante y el cerdo, solo sabes lo que valen cuando están muertos»; «Cien molineros,

cien tejedores, cien sastres, igual a trescientos ladrones»; «Siete sastres, siete zapateros, siete molineros y siete estudiantes, igual a veintiún ladrones y siete glotones».[614]

Sin embargo, esta clase de hombres, aunque despertaran suspicacias por aprovecharse de los demás —real o presuntamente—, despertaban asimismo envidia. Eran hombres de negocios, tenían una profesión y una posición social. Eran los favoritos de las chicas. En el Loira eran «muy apreciados»: «Las chicas tienen la sensación de ascender en la vida cuando, en lugar de con un humilde campesino, se casan con un carretero. Los hombres de buena posición (*les hommes d'état*) suelen ser los más importantes del pueblo. Tienen tiempo para leer el periódico y conocen a todos los recién llegados».[615]

A medida que la actividad económica aumentaba —más carreteras, más comercio, más circulación, más consumo— y los campesinos encontraban menos tiempo para hacer algunas de las cosas que solían hacer en casa, los artesanos locales parecieron beneficiarse de la coyuntura. El número de artesanos comenzó a crecer y también el de comerciantes. En Mazières-en-Gatine, el número mínimo esencial de artesanos (carretero, albañil, tejero, zoquero, herrero, panadero, carpintero, aserrador) se incrementó entre 1841 y 1881, momento en el que se pasó de un solo zoquero a dos, complementados por un zapatero —que además tocaba el violín en los bailes del pueblo—, lo que demuestra que había más gente que calzaba zuecos e incluso zapatos. En 1841 el único albañil del pueblo empleaba a tres oficiales. En 1881 había cinco albañiles y tres oficiales. Más caminos, más carros: de uno solo se pasó a tres, uno de los cuales tenía tres ayudantes, entre ellos, un cerrajero. En 1886 aparecen carreteros y un guarnicionero; también tres carpinteros, lo que indica que se empezaba a prestar atención al mobiliario doméstico. Había más dinero para gastos: prosperaban seis cafés o tabernas donde a mediados de siglo solo había dos. Incluso en el ámbito comercial, de los dos «comerciantes» de 1841 se había pasado a tres tiendas y mercerías, en dos de las cuales empezaron a vender ropa de trabajo de confección hacia 1878-1880. Incluso se diría que el coste de las horas de trabajo por fin se tenía en cuenta de forma habitual, y así, la

vieja señora Ragotte, en el Nièvre, y las personas como ella empezaron a darse cuenta de que no valía la pena tejer medias de lana, porque la lana sola ya costaba 30 *sous*, y el mismo par de medias se vendía en la tienda por 39.[616]

En el Vivarais, en otro pueblo, en la década de 1880, había dos herreros, dos guarnicioneros (era tierra de mulas), tres zapateros, dos sastres, un tintorero (también había uno en Mazières, recién instalado, que teñía las telas de producción local), cuatro carpinteros y diez albañiles. La economía de mercado que condenó a los artesanos a la decadencia y, a la larga, a la muerte, al principio hizo aumentar su número. Tanto en el Norte, cerca de Dunkerque, como en el este, cerca de Langres, o en la comarca de Comminges, en el sudoeste, una de cada tres o cuatro familias obtenía parte de sus ingresos de la pequeña industria o del comercio. Incluso el pequeño pueblo de Bigorre, donde nació Jacques Duclos en 1896, contaba con tres molinos, dos tabernas, un herrero, un carretero, un fabricante de clavos que los vendía a los campesinos de la montaña y un constructor (el padre de Duclos), que hacía las veces de posadero mientras su mujer trabajaba de costurera.[617]

Al parecer, había comunidades en las que ni siquiera en la década de 1890 creció el escaso número de artesanos locales ni se abrieron tiendas. Esas comunidades seguían dependiendo de zapateros, caldereros, hojalateros y otros artesanos itinerantes que, como en parte del Mâconnais, complementaban los servicios del herrero, el tejedor y el fabricante de clavos locales. Sin embargo, incluso allí, cada pueblo tenía oficios menores que permitían a los pobres participar en la vida local y contar con un medio de subsistencia: cazadores de topos y de serpientes, cardadores de cáñamo; *rebilhous*, que pregonaban las horas durante la noche y a medianoche se iban al cementerio a dar la hora a los muertos; *mataïres*, que mataban los cerdos en su propio local; *cendrousos*, literalmente 'ceniceros', que recogían las cenizas y las vendían en el mercado para hacer la colada; mozos que llevaban de noche a los bastardos hasta la inclusa más cercana; recitadores de los salmos penitenciales (temidos porque los consideraban medio hechiceros); y plañideras profesionales. Y luego estaban esas curiosas profesiones que

se encontraban al menos desde el Lemosín hasta el Languedoc: el *ditzamondaïre*, que succionaba los pechos llenos de las madres que habían perdido o destetado a sus bebés; y los *tétaïres*, sacaleches humanos, que chupaban los pezones de las mujeres recién paridas para iniciar el flujo de leche cuando tenían dificultades para amamantar, y no se iban de la casa hasta que la mujer hubiera conseguido dar el pecho a su bebé (se les proporcionaba alojamiento y comida, además de pagarles la bonita suma de cinco francos). Estas formas de integrar a los indigentes en la comunidad, dándoles una función social que cumplir, se desvanecerían junto con oficios más honorables. En 1922, René Fage señaló, a propósito de su propia Limoges, «estos humildes oficios han desaparecido». [618]

A esas alturas ya se habían esfumado muchas cosas más. La tosca alfarería local, que inspiró el dicho gascón «Más bruto que una jarra de barro», había desaparecido como la mayoría de los enseres de cocina elaborados a mano. En Bas (Alto Loira), donde se fabricaba cerámica al menos desde la época romana, el último alfarero del pueblo murió en 1912. En 1929, el último alfarero del Loira cerró su negocio en Pont-de-Vabres. Los sastres bretones —casamenteros, portadores de noticias, cuentacuentos, la gaceta policial de la Baja Bretaña — comenzaron a desaparecer a partir de 1875, a medida que se extendían los productos confeccionados y en las tiendas de los pueblos se empezaban a vender telas y artículos de costura, algo que también ocurrió lentamente y con altibajos. La creciente prosperidad se reflejó en una vestimenta más rica, y el final del siglo XIX fue la época más llamativa de Bretaña. Pero las últimas puntadas las dieron las costureras, que resistieron o se adaptaron mejor que los sastres, que se vieron despojados poco a poco de sus distintas funciones sociales. La máquina de coser, que hizo su aparición en Bretaña en 1892, pasó a formar parte del utillaje agrícola estándar a partir de 1900. Otro regalo del nuevo régimen: bien lo sabían las mujeres que escuchaban a Jules Renard, candidato a alcalde en su pueblo del Nièvre, deshaciéndose en elogios hacia el siglo XIX y hacia la Tercera República que les había regalado máquinas de coser.[619]

Dos importantes instituciones empezaron a declinar: la

herrería y el molino del pueblo. Así como el lavadero público era el centro social de las mujeres de la aldea, la herrería era el lugar de encuentro de los hombres, sobre todo en los días de lluvia. De hecho, Lucien Febvre lo ha llamado *le lavoir des hommes*, y ha señalado que ambos decayeron como instituciones populares más o menos al mismo tiempo. El herrero era una figura destacada. Había hecho muchas veces su *tour de France* como *compagnon*. Estaba en el centro neurálgico de todo lo que pasaba en el pueblo. Era en parte mago, curandero, dentista y veterinario, y a menudo vendía también vino o algunos comestibles. Curiosamente, cuando un testigo procedente de las tierras interiores del oeste de Francia habla de la decadencia de los herreros en los años treinta del siglo XX, no se refiere tanto a su oficio (ya que muchos se habían adaptado después de que los tractores y los automóviles sustituyeran al caballo) como a sus otras funciones y al prestigio que estas les proporcionaban.[620]

Si la herrería era el centro social del pueblo, el molino era el centro social del campo —un salón rústico y cubierto de harina, como decía un bretón— y el molinero, el periódico de los campesinos, porque, al igual que los herreros, veía a mucha gente. En las regiones vinícolas, los vecinos se reunían en el molino aunque no tuvieran nada que hacer, «para charlar al pie de las barricas» (*au cul des barriques*) mientras bebían el vino del año, y pasaban por allí para enterarse de cómo iban las cosechas de sus vecinos, para preguntar por los horarios del tren o simplemente para escuchar los últimos chismes. Allí y en otros lugares, la mujer del molinero llevaba una especie de café y restaurante para sus clientes, y el hijo a veces hacía también de barbero.[621]

Los molinos de viento, primero, y los de agua, después, irían desapareciendo poco a poco, lo que dejaría el país constelado de pintorescas casas ideales para los veraneantes indiferentes a los mosquitos. También los zuecos estaban condenados a convertirse en *souvenirs* para turistas. Cuando los zapatos eran un lujo, los aldeanos calzaban zuecos, suponiendo que llevaran algún calzado. A los niños les regalaban su primer par cuando hacían la primera comunión. La importancia de los zuecos en la rutina diaria se plasma en proverbios y locuciones: «Juntos como el zueco y la correa»;

«Igual que los zuecos viejos y las brasas»; «El Carnaval llega con un zueco sin correa»; «Los charlatanes tienen la boca de zueco» (muy abierta).[622] El aumento de la prosperidad significó más zuecos para todos, que fueron evolucionando de forma paulatina; así, los zuecos pesados y sin gracia pasaron a estar pintados y tener formas elegantes, en un intento «de parecer zapatos». La competencia de los zapatos e incluso de las botas hizo retroceder a los zuecos, que se utilizaban cada vez menos para cualquier trabajo que no fuera sucio. En Mazières, había cinco zoqueros en 1886; al cabo de veinte años, solo quedaban dos, que además vendían zapatos, zapatillas y sombreros de confección. Mientras tanto, el pueblo pasó de contar con un solo zapatero a tres, dos de los cuales tenían sus propios empleados, aunque no tardaron en batirse en retirada ante la irrupción de los zapatos producidos en masa, que en vísperas de la guerra eran los que compraba casi todo el mundo.[623]

Para entonces, las tiendas habían hecho grandes progresos a partir de sus tímidos comienzos. Entre 1836 y 1936, la proporción de comerciantes respecto a la población total en tres cantones rurales de Picardía se duplicó —lo que no es mucho—, pero el grueso del cambio se produjo entre mediados del siglo XIX y el estallido de la Primera Guerra Mundial: 1:62 habitantes en 1836; 1:42 en 1872; 1:137 en 1911; 1:34 en 1936. El mayor aumento se produjo en el comercio de alimentos: la proporción de tenderos, carniceros y panaderos era de 1:138 en 1836; 1:73 en 1872; 1:53 en 1911; 1:51 en 1936. Está claro que en 1911 ya había culminado la gran transformación. En los años siguientes las cosas ya no cambiarían mucho. También en la Vendée, la economía monetaria alteró el estilo de vida; Thabault informa de la existencia de una tienda en Mazières en 1896; de una, y luego de dos, ferreterías a partir de 1898; y en 1911, incluso de un sombrerero. Pero, al igual que en Picardía, la mayor transformación se produjo en el comercio de alimentos. La ciudad tenía un panadero en 1886, cinco en 1906. La estación de ferrocarril local, a la que en 1885 llegaban 9,4 toneladas de comestibles y productos alimentarios, recibió 99,9 toneladas en 1890 y 150 en 1900.[624]

Las tiendas vendían loza —primero solo para los domingos

y festivos, luego para uso diario— y cubiertos, de modo que hacia 1900 en muchas casas de Mazières se empezaron a utilizar cuchillos de mesa e incluso a cambiar los platos para los distintos servicios. Las tiendas también expendían vino, al principio un lujo excepcional, al igual que el café, el azúcar, el chocolate y la pasta. Vendían paraguas, que en otro tiempo habían sido un signo de prosperidad, y que ahora estaban al alcance de todo el mundo e incluso eran un elemento típico de algunas manifestaciones públicas.(121) Comerciaban con tabaco, durante mucho tiempo en forma de rapé, un lujo incorporado a los «ritos matrimoniales de nuestro campo», donde las futuras novias daban por sentado que les regalarían una tabaquera de plata. Esto indica que, como todos los artículos del mercado, el tabaco era un producto escaso. Todavía en 1893 era una «costumbre reciente» en las Costas de Armor sacrificar algunos paquetes de tabaco al poner la primera piedra de una granja. Joseph Cressot recuerda que en la década de 1880 se fumaba muy poco en su pueblo del Alto Marne. «¿Quién sería tan loco como para convertir los *sous* en humo?». Los campesinos de la Alta Bretaña llamaban a una pizca gratuita de rapé *tabac de diot*, «tabaco de idiota». Tras siete, cinco o tres años de servicio, los soldados volvían a sus pueblos enganchados al tabaco de liar. En 1870, el padre de Cressot, que a la sazón era un recluta de veinte años, encendió su primer cigarrillo para prevenir el tifus y siguió fumando el resto de su vida. La guerra de 1870, que llevó a filas a un número de hombres mucho mayor que el que había servido o serviría hasta 1889, debió de ser clave en la difusión del hábito de fumar.[625] Y, de hecho, la marca Caporal, que se vendía en las cantinas del ejército, no tardó en convertirse en sinónimo de tabaco.(122)

Seguramente más que otra cosa, las tiendas vendían ropa, y cada vez más gente la compraba. Jules Michelet ensalzó la revolución del percal, cuando los estampados de algodón baratos permitieron a las mujeres de la clase trabajadora pasar de las prendas oscuras y de colores apagados que llevaban durante diez años o más a «un vestido de flores». Este tipo de cosas tardaron en llegar al ámbito rural, donde la pobreza, los materiales y los artesanos locales favorecían el vestir a la antigua. En 1845, mientras Michelet escribía sobre

El pueblo, que se centraba casi exclusivamente en la gente de la ciudad que veía a su alrededor, los campesinos seguían llevando calzones y sombreros ladeados, heredados de la indumentaria de la clase alta de los siglos XVII y XVIII.(123)

La idea misma de vestirse era ajena a la experiencia cotidiana, y el verbo (en el Franco Condado) era prácticamente sinónimo de disfrazarse: ponerse la ropa de los domingos, algo fuera de lo común y más recargado. La ropa blanca y la de vestir que no eran caseras, ni heredadas, ni compradas de segunda mano, ni usadas y remendadas hasta que se caían a pedazos, eran cosas extrañas y maravillosas.[626] A las multitudes que abarrotaban el boulevard du Temple —apodado boulevard du Crime, no por sus prostitutas y carteristas, sino por el tipo de espectáculos que ofrecían sus teatros— parece que les fascinaban los disfraces, y la vestimenta de los actores se mencionaba con especial insistencia en la propaganda de los voceadores: «El señor Pompey actuará esta noche con su guardarropía al completo [...]. Vean el vestuario del primer acto [...]. Pasen, pasen, corran a comprar sus entradas: el señor Pompey se cambiará de traje doce veces. Se llevará a la hija del Comandante vestido con chaqueta de húsar, y lo abatirán vestido con un traje de lentejuelas». Si el público admiraba los trajes llamativos es porque eran muy raros.

Todos los que podían permitírselo tenían un vestido o un traje para las grandes ocasiones o para su propio entierro. Un amigo de Charles Péguy comentaba que la ropa buena de las mujeres de pueblo era siempre de luto.[627] Y podría haber añadido que también lo eran los vestidos de novia. (A los hombres casi siempre los enterraban con el traje de boda). La influencia urbana se ve más clara en la evolución del atuendo de boda de las mujeres. Durante mucho tiempo, las muchachas se casaban con vestidos de colores vivos, determinados a veces por la costumbre local: verde, color de la esperanza, con bordados de plata, en Bresse y el Languedoc; azul adornado con estrellas, el color de la Virgen; o, como en el Morvan, cualquier color vivo. En las regiones más ahorrativas, la novia llevaba un vestido negro con un chal de colores sobre los hombros y (en el Ariège) una corona de flores y hojas doradas o (en la zona de Châtillon, Côte-

d’Or) un manto nupcial, reflejo de la riqueza de su familia, que se utilizaba luego como tapete o colcha hasta que se deshacía.[628]

Los vestidos y los velos blancos llegaron de las ciudades. Primero fueron los velos (por ejemplo, en las montañas del Ariège hacia 1890), ya que eran relativamente baratos y podían combinarse cómodamente con cualquier vestido. Los vestidos de novia blancos, imposibles de confeccionar con materiales locales y símbolo más ostentoso que otros atuendos ceremoniales, tardaron en llegar, como demuestra un minucioso estudio realizado en el extremo noroeste del departamento del Loira, en los alrededores de Roanne. Los vestidos blancos se mencionan por primera vez en 1890 en Saint-Germain-l’Espinasse, un importante núcleo viario en la ruta principal de Roanne a Moulins. Pero en Saint-Forgeux-l’Espinasse, un poco más lejos, el primer vestido blanco no apareció hasta cinco años después, y la moda no se generalizó hasta después de la Primera Guerra Mundial. En Villerest, junto al Loira, no lejos de Roanne, muchas novias vestían de blanco desde 1900. Pero en Sail-les-Bains, un pueblo aislado en el extremo noroeste, el blanco era «muy raro en 1899». Lo mismo ocurre en Saint-Haon y en Saint-Alban, en el límite de los bosques del Allier, donde se dice que el blanco ha aparecido «sobre todo desde la guerra», y que era poco conocido antes, cuando el «marrón Bismarck» era muy popular. También lo eran los colores oscuros y prácticos —azul o negro—, como en Mably, muy cerca de Roanne pero bastante aislada, donde las familias a veces se gastaban el dinero comprando un velo blanco para sus hijas, pero nunca en un vestido de este color hasta después de 1914, y sobre todo después de 1922, cuando los blancos, que ahora podían comprarse ya confeccionados, se convirtieron en la norma; o en Villerest, donde hasta 1890-1900 eran de cachemira o de satén negro y más tarde podían llevarse en todas las ocasiones apropiadas: bodas, comuniones, procesiones y hasta en el propio entierro.[629]

Es de suponer que el primer requisito para que se produjese el cambio fue que hubiera dinero, y el segundo, la ropa de confección. Sin embargo, incluso en el remoto Aveyron, según un testigo, el campo ya estaba inundado de ropa de

confección en el decenio de 1880 (un retraso natural, aunque breve, después de Mazières); y vemos que en 1909 un sombrerero podía ganarse bastante bien la vida en un pueblo pequeño, y que, al menos los domingos, las jóvenes campesinas se ataviaban como sus hermanas de clase obrera de las ciudades: con sombreros de plumas, corsés, vestidos de colores vivos, enaguas, medias negras, botas amarillas y sombrillas. Los campesinos empezaban a parecerse al resto del mundo.[630]

Sabemos que durante mucho tiempo habían tenido un aspecto diferente, incluso entre ellos. Habían llevado sus trajes burdos y mal cortados, pero únicos, teñidos con tintes tradicionales, que variaban de una comarca a otra, siguiendo patrones tradicionales que reflejaban la fantasía petrificada de algún sastre local y reproducían la heterogeneidad social en el atuendo y el tocado, lo que acentuaba la percepción que tenía el campesino de las diferencias geográficas.[631] Cada *pays* poseía su uniforme, con vestidos y trajes diferentes para las grandes ocasiones, y sombreros y gorros distintos. Lo mismo ocurría con los oficios: los molineros, por ejemplo, iban de blanco de pies a cabeza, incluso el sombrero. Hasta los peones camineros y de la construcción podían identificarse por sus pantalones de pana o de molesquín, cinturones de franela de colores, abrigos y sombreros de fieltro. Luego, hacia las décadas de 1850 y 1860, llegó una de las primeras prendas que los hombres compraron en el mercado, la blusa, que al principio solo se llevaba en los días de descanso. Y con ella llegaron los primeros murmullos sobre la uniformización de la vestimenta. Pero, por debajo de las blusas, seguían imperando las telas caseras, rasposas y rígidas como el cartón.[632]

A finales de la década de 1880, Dieudonné Dergny comienza su *Livre des choses curieuses* con la observación de que la moda moderna, que habían penetrado en el campo a partir de mediados de siglo, había provocado la desaparición de los trajes y tocados locales. Pero Dergny vivía en el departamento del Eure, y en el curso inferior del Sena era más fácil que se introdujesen las modas urbanas que en otros lugares de Francia. En el Lauragais, el Mâconnais y el Borbonesado, los trajes locales se conservaron hasta el

Segundo Imperio, y el tocado tradicional, hasta la década de 1880.(124) En Auvernia, la ropa era toda de fabricación local hasta finales de siglo, y un traje duraba veinte o treinta años. El padre solía tallar los zuecos de la familia, las mujeres tejían medias de cáñamo que nunca se gastaban pero que no abrigaban. Solo la camisa se compraba en la ciudad. La situación se mantuvo sin cambios sustanciales hasta la guerra, cuando el calzado y la ropa de confección desplazaron por completo a los productos caseros; sin embargo, una guía de 1886 se jactaba de que la moda del momento se encontraba en todas partes, y de que la indumentaria y la moda de Auvernia eran «ahora las de toda nuestra hermosa Francia». Digan lo que digan, los auverneses «se levantan, hablan y actúan como el común de los franceses». Evidentemente, había que tranquilizar o poner sobre aviso a los posibles visitantes.[633]

No vale la pena llorar en exceso por la desaparición de estas formas de vida bucólicas. Martin Nadaud recordaba con poco cariño sus ropas caseras, la tela basta y rígida que hacía a quien la vestía «torpe y pesado, que impedía revolverse y hacía difícil darse la vuelta». La mejor prueba de que su recuerdo era correcto es que esas telas fueron abandonadas a la primera oportunidad. Tanto el *felibre* Frédéric Mistral como el poeta bretón Théodore Botrel insistieron en que sus esposas llevaran el atuendo regional. Tan pronto como sus maridos murieron, en 1914 y 1925, respectivamente, las viudas abandonaron lo que debían de considerar una imposición.[634] A esas alturas, el vestido local había cedido su sitio al vestido *tout court*. Pero si ocurrió eso, fue porque en todas partes los jóvenes se habían pasado a la ropa moderna de la ciudad.

En todos los lugares en los que la vestimenta local o regional se mantuvo hasta finales de siglo —el Lemosín, Auvernia, el Velay, Bretaña—, los jóvenes intentaban librarse de ella. Los chicos usaban blusa, como mínimo, o chaquetas de lana, o trajes de *cheviot* o gabardina; las muchachas llevaban vestidos comprados en la tienda y «vistosas sombrillas que las convierten en perfectos mamarrachos».[635] Incluso los sombreros con flores y plumas se abrían paso. Y lo mismo —una gran novedad— ocurría con las joyas

de tipo urbano. Tradicionalmente, las mujeres habían llevado su riqueza encima en forma de cadenas, abalorios o pendientes; cuanto más atrasada era la región (por ejemplo, el Velay), más duradera fue esta práctica.(125) A partir de 1885 o 1890, después de 1900 y 1914, las pesadas cadenas de oro desaparecieron. En cambio, hicieron su aparición los anillos de compromiso, como los de la clase media, sobre todo después de la guerra, en cuanto se pudo llegar más fácilmente a la ciudad en coche o en autobús para comprarlos. Como decía un informante en Poncins (Loira), en 1936: «Antes te daban un reloj y una cadena [para marcar el compromiso]. Hoy en día la gente hace lo mismo que en la ciudad: se compra un anillo de pedida».[636]

Hacer las cosas como en la ciudad, sobre todo vestirse igual, era un claro indicador de ascenso social. La vestimenta de los campesinos solía despreciarse como símbolo de una condición inferior, entre otras cosas porque muchos burgueses obligaban a sus sirvientes a llevarla. Parecerse a Bécassine no inspiraba autoestima. Pero el traje tradicional tampoco se adaptaba a la vida moderna: peinados altos, faldas largas, pesadas y voluminosas, materias primas menos interesantes que las que se podían comprar y, por último, un uso demasiado prolongado, cuando incluso la ropa barata de confección empezaba a pasar de moda con relativa rapidez. En cualquier caso, el traje campesino, al igual que la ropa de la gente de la ciudad, había evolucionado siempre y siguió evolucionando durante gran parte del siglo XIX. A medida que las industrias locales declinaban y las modas nacionales penetraban en los últimos bastiones del aislamiento y la pobreza, el traje dejó de estar conectado con la vida de la gente. Ya no tenía sentido. Y la competencia era demasiado fuerte. En una ponencia presentada en un congreso provenzal en 1906, el autor señalaba que el traje de arlesiana databa de hacía menos de un siglo, y que en su forma actual no tenía más de diez o quince años. Este verdadero atuendo para ceremonias y bailes se ceñía a normas cada vez más estrictas, rígidas, recargadas y entorpecedoras. La desgraciada consecuencia fue que el «traje francés», que en comparación con el de arlesiana resultaba tan práctico y fácil de llevar, fue ganando terreno. «En algunos pueblos, incluso los domingos,

llevan esta indumentaria [francesa] para ir a bailar o de paseo. ¡El corpiño es comodísimo! Solo falta el sombrero para que el vestido sea el de una dama: un paso fácil de dar». Todo estaba relacionado, como decía el conferenciante, con «un modo de vida más activo, unas relaciones más desenfadadas, toda la etiqueta de la antigua vida de Arlés que está en vías de desaparición».[637]

Los peinados y los trajes acabaron desapareciendo porque eran demasiado costosos. Las industrias locales de sombreros y encajes, que eran sus proveedoras, se fueron al traste; los sastres cerraron sus tiendas uno tras otro, al igual que los bordadores; el carácter local desaparecía de blusas y camisas en cuanto se imponía un patrón único, procedente de París, que servía de modelo para todos los compradores de provincias; los zuecos, especialmente los de lujo, cayeron en desuso, al igual que los zapatos de cuero de fabricación local, que nadie quería ahora que se podía comprar ropa confeccionada en la capital. Un observador imparcial comentó que los cambios hicieron que la vestimenta fuera «más banal, sin duda, pero también más agradable, más ligera y a menudo más elegante». Vale la pena recordarlo cuando alguien se lamenta de la desaparición de los trajes tradicionales.[638]

Las innovaciones, una acumulación de novedades dispares, un proceso gradual, más o menos percibido: la sustitución de lo doméstico por lo prefabricado; del rapé por el tabaco de liar, con el cambio de gestos y de terminología que todo ello implicaba; de las cadenas por los anillos; y del armario de madera que podía hacer un hombre del pueblo por el armario y el espejo que había que comprar en una tienda de muebles. Todo esto tensó la maraña de relaciones y obligaciones comunitarias, la tensó y la modificó. Porque la vieja estructura no se rompió, sino que se estiró, dio nuevos giros a las viejas formas, incorporando lo novedoso y lo moderno a los esquemas familiares. Así ocurrió con las bicicletas, que permitieron a los jornaleros, que solían comer en el campo, volver a comer a casa, lo que aumentó el parecido entre la vida en el campo y la vida en la ciudad, aunque sobre todo a partir de la Primera Guerra Mundial. Y lo mismo pasó con la fotografía, que muy pronto se convirtió en acompañamiento

de las grandes ceremonias y celebraciones de la vida, para fijarlas para siempre y añadir solemnidad a la ocasión.[639] Primero para la boda, el gran festejo familiar, y después (aunque bastante más tarde) para el bautizo y la primera comunión, la fotografía, formal y majestuosa, entró en el circuito de los regalos y de los gestos rituales: un nuevo rito, como un traje o una expresión nuevos, incorporado a los antiguos o para sustituirlos.

14
RUS IN URBE

> De momento, no diré nada del campesinado porque vive en un mundo propio, con sus propios usos y costumbres, que debe estudiarse por separado.
>
> P. G. HAMERTON

«No era el campo, había casas y calles; no era una ciudad, las calles tenían surcos como las carreteras principales, donde crecía la hierba; no era un pueblo, las casas eran demasiado altas». La descripción de Victor Hugo del faubourg Saint-Marcel, válida en tiempos de la Monarquía de Julio, podría aplicarse fácilmente a muchas ciudades de departamentos rurales al cabo de una generación ¡e incluso de dos! El campo y la ciudad se interpenetraban en localidades pequeñas y plácidas como Cérilly (Allier), Millau (Aveyron), Brioude e Yssingeaux (Alto Loira), Florac y Marvejols (Lozère), Saint-Flour (Cantal). Estas poblaciones, que actuaban como «pequeñas capitales» de quizá media docena de municipios, eran no muy bellas durmientes que despertaban periódicamente de su sueño cuando el efímero bullicio del mercado semanal o la feria de temporada perturbaban su tranquilidad. Sin embargo, fue a través de estas ciudades como la cultura nacional y las transformaciones que representaba se transmitieron a la campiña de los alrededores. Eran «laboratorios», en palabras de Adolphe Blanqui, «donde el espíritu emprendedor de la burguesía prepara los experimentos de los que se beneficia la gente del campo».[640]

En la época en la que Blanqui escribió estas palabras y todavía mucho después, estos pequeños centros rurales se asemejaban más a los pueblos que a las ciudades. Estos

pueblos grandes en la mayoría de los aspectos, les parecían a los urbanitas lugares primitivos y deprimentes, «lúgubres y aislados», como Parthenay (Deux-Sèvres) en 1882, de donde «toda vida intelectual había sido desterrada», o como Vic-le-Comte (Puy-de-Dôme), que languidecía en una anacrónica falta de pintoresquismo en 1903. En 1904, Mende (Lozère), capital del agreste Gévaudan, era un lugar de destierro «sombrío y siniestro» para los maestros, militares y funcionarios que se veían obligados a residir allí. El número de estos desterrados rústicos era a veces muy grande —en Mende propiamente dicho, por ejemplo, ellos y sus familias representaban 1.234 de los 5.261 residentes— y, cuando esto ocurría, el comercio y la vida de la ciudad giraban en torno a sus actividades. Había muchas ciudades como Tournon (Ardèche), de cinco mil habitantes, que «solo viven de su subprefectura, de su audiencia y de los forasteros que ambos atraen. Si los perdieran, la mitad de sus habitantes se sumiría en la miseria».[641]

La presencia de una comunidad de forasteros en ciudades pequeñas como estas, ajenas a su vida normal, creaba algo muy parecido a una situación colonial. Taine lo intuyó cuando, en 1864, dijo de las provincias que estaban sometidas a la tutela de París, que las civilizaba a distancia por medio de sus viajantes, sus funcionarios y sus guarniciones.(126) La situación había cambiado muy poco cuarenta años más tarde. Ardouin-Dumazet, viajero profesional, comenta que la ciudad de Bellac (Alto Vienne), sin su guarnición y sus funcionarios, no sería gran cosa. Apenas tenía industria, solo una fábrica de fuelles y una curtiduría, pero en el mercado «las campesinas se colocan en doble fila junto a sus escasos productos: un queso, unas cerezas, fresas, un conejo o una gallina. Entre ellas van y vienen las damas, las esposas de los funcionarios seguidas por una criada y las mujeres de los oficiales, acompañadas por el ordenanza».[642] Tenemos aquí el típico mercado colonial, con sus patéticos montoncitos de productos y sus vendedores, de una paciencia infinita, que obtienen beneficios ínfimos pero significativos de su trato con los criollos o con los colonos.

Cuando las ciudades no eran islotes donde se refugiaban los representantes del poder central, eran (en palabras de

M. F. Pariset sobre el Languedoc) meras extensiones del campo. En general, las condiciones de vida en esas ciudades se asemejaban mucho a las de las explotaciones agrícolas, tanto más cuanto que una buena parte de sus habitantes se dedicaban activamente a las tareas agrarias. Muchos médicos y viajeros se lamentaban de la falta de alcantarillado en estos pueblos de campo, de la suciedad inmunda de sus calles, callejones y patios, todos ellos utilizados como albañales, que hacían que fuera un peligro recorrerlos a cualquier hora del día y una heroicidad de noche. Existía la «primitiva costumbre» de hacer las necesidades en la calle, único recurso cuando la mayoría de las casas carecían de pozo negro. Y estaban los omnipresentes animales domésticos —caballos, bueyes, gallinas, patos, gansos y el mejor amigo del hombre, el cerdo— que empeoraban la suciedad y los olores. En 1851 había 185 cerdos en la ciudad de Florac (Lozère), aproximadamente uno por cada diez habitantes, y casi el mismo número de pocilgas, adosadas por supuesto a las viviendas. Como constató el doctor Allaux en Pamiers (Ariège) en 1866, la suciedad general aumentaba notablemente con la sangre y los despojos de los cerdos sacrificados en casa. Pero a pesar de un buen número de quejas de las autoridades sanitarias, el «empecinamiento» de los propietarios de cerdos se mantuvo probablemente hasta la década de 1890, como en Privas y Tulle. Como señalaba el doctor Allaux, era difícil pedir a la gente que dejara de criar «cerdos, gansos, patos, etc.» en casa porque demasiadas familias vivían de ellos.[643]

Había otra consideración que tener en cuenta: en regiones como Provenza, la pobreza del suelo, la escasez de excrementos de animales y la falta de medios para comprar abono artificial hacían que el estiércol fuera precioso. Las calles de las ciudades y de los pueblos estaban sembradas de ramas y hojas de plantas aromáticas (boj, lavanda, romero, salvia) que bajaban de las montañas y se dejaban pudrir en las calles y callejones, mezcladas con cualquier aportación que hicieran los hombres o los animales. Así, en todas las calles y los callejones había montones permanentes de estiércol, junto con las ratas que prosperaban en esas condiciones tan singulares. Las autoridades municipales y

sanitarias lucharon durante un siglo para cambiar la situación, enfrentándose a los hombres de a pie que no tenían otro medio de conseguir abono para su parcela, ni siquiera un retrete. Pasó mucho tiempo antes de que la legislación sobre el alcantarillado de 1894 surtiera efecto. Pero la supresión del estercolero familiar, junto con la desaparición del cerdo familiar, alteraría radicalmente el paisaje de los pueblos rurales.[644]

Mientras tanto, se habían dado otros pasos importantes para alterar la faz de las ciudades pequeñas y medianas, donde el derribo de casas y calles pintorescas que hoy lamentamos llegó como una liberación. La edad marchita, los años condenan. Los pueblos viejos eran feos y mugrientos. Las excepciones a esta regla merecen un comentario especial. «Pézenas (Hérault) es hermoso, a pesar de su antigüedad», se maravillaba un oficial. «A pesar de su vetustez, Dax es una ciudad bonita», reflexiona otro. Y Privas habría sido preciosa de no ser por las irregularidades y la arquitectura bárbara de plazas y casas, que recordaban demasiado a la época feudal para el ojo moderno.[645]

En 1876, un arquitecto declaró que Privas era perfectamente habitable, siempre que uno no se adentrase más allá de los nuevos bulevares construidos fuera del casco antiguo. Algunas ciudades, como Orléans, despejaron nuevas calles en el propio centro, como estaba haciendo París; en la mayoría se derribaron las murallas circundantes y se sustituyeron por amplias avenidas para «ventilar la ciudad» y liberarla de las limitaciones de un pasado de cerrazón, conservadurismo y estrechez de miras, así como de las restricciones del espacio físico. No hubo ninguna voz de peso que no acogiera con alegría la destrucción de las oscuras y tortuosas callejuelas para que entraran el aire y la luz; el arrasamiento de las murallas para dar paso a «magníficos paseos»; la demolición de edificios húmedos, ruinosos e insalubres para permitir la construcción de «nuevos y elegantes», mejores para la salud y la comodidad. Las ciudades «estranguladas», antes asfixiadas por sus murallas, avanzaron hacia la libertad, el progreso y la belleza cívica. Un periódico del Var expresó el orgullo general y la sensación de que las nuevas calles y edificios no solo eran superiores a los

antiguos, sino también más bellos. «Si nuestros padres, tan orgullosos de sus calles estrechas y tortuosas, de sus minúsculas plazas, con sus banales fuentes […] de sus pesados mantos de piedra, […] volvieran a la vida», imaginen su asombro al ver «amplias avenidas, residencias principescas, casas encantadoras […] abiertas al sol y a la luz, […] plazas y paseos sombreados como parques señoriales, […] agradables jardines que enorgullecerían al más opulento hacendado». [646]

A finales de siglo había incluso luz artificial. Y aunque un empleado municipal apagara las vacilantes luces de gas a las once de la noche, cuando la gente honrada hacía tiempo que se había acostado; y, como en Laval en 1902, solo se encendiera una de cada cuatro farolas en las noches en que el almanaque preveía luz de luna (aunque estuviera nublado); [647] por lo menos estas maravillas de la modernidad atenuaban el dominio de la oscuridad, suavizaban la opresión de las interminables tardes de invierno y ardían como promesas de un nuevo mundo en ciernes.

Las ciudades pequeñas, foco de atención de los pueblos de los alrededores, acostumbraban a ser mortalmente aburridas. El tedio, el hastío, parece haber sido el principal pasatiempo de la burguesía de esas localidades. Es posible que muchas personas de las sociedades tradicionales pasaran la mayor parte de su tiempo libre aburriéndose, pero, como todos los que trabajaban para vivir, tenían pocas horas de ocio que llenar. Los que no trabajaban se concentraban en gran medida en las ciudades pequeñas, y allí comprobamos que el tedio era prácticamente una forma de vida.(127) Los parisinos desterrados a provincias dan testimonio elocuente de ello. Escuchamos las mismas y amargas quejas de los obreros, de los maestros, de los nobles obligados a fijar su residencia para atender sus negocios y de los funcionarios que se desesperan por encontrar algo que decir en sus informes. «En un distrito como este —se disculpaba el subprefecto de Céret (Pirineos Orientales— rara vez se producen incidentes de importancia […] y me pregunto con verdadera inquietud qué puedo encontrar de interés para informar la próxima semana».[648]

Estaban las cartas y las pipas. Los paseos rituales. Donde había juzgados, algún juicio interesante, una atracción

garantizada a la que a veces asistía un público tan numeroso que el suelo se hundía, como en Vic-Fézensac (Gers) en 1874. También estaba la estación de ferrocarril, donde se congregaban los ociosos para ver pasar los trenes. Ardouin-Dumazet llega a Sainte-Foy-la-Grande, en la Dordoña, un domingo por la tarde. Corre el año 1901 o 1902. Alrededor de la estación hay una gran multitud. Han acudido, cuenta, para «voir passer les trains [¿no sería más bien *le train*?], occupation régulière et dominicale de tant d'habitants de petite ville».[649]

De cuando en cuando, había algún entierro; nunca se despreciaba *un bel enterrement*. Y, a veces, una sala en la que cómicos ambulantes representaban espectáculos. La censura vigiló a estas compañías durante la Monarquía de Julio y el Segundo Imperio, pero las ciudades pequeñas las vieron cada vez menos a partir de mediados de siglo. Luego, en la década de 1860, empezamos a oír hablar de cafés concierto, cafés cantantes, alcázares, casinos, cada vez más numerosos, frecuentados no solo por los ociosos habituales, sino por familias de clase trabajadora (muchos niños), atraídas por el precio moderado de una consumición que daba derecho a escuchar a una orquesta, a cantantes, tal vez asistir a una pantomima. En la década de 1870, «en todas las ciudades, por pequeñas que sean, hay uno», informaba un viajero que recorría el Midi.[650]

Desde luego, se cotilleaba, ¡y cómo!: «Mesquinerie […] taquinerie […] bassesse», informa uno de los Vogüé a otro en 1881. «C'est l'envahissement de la médiocrité ignorante et paresseuse […] s'agitant sur le théâtre rétréci du canton ou du département […] triste spectacle».[651] Y por encima de todo, estaban el círculo y el café.

Somnolencia, letargo, ociosidad, informaba el comisario de policía de un pueblo del Ardèche en 1863; una civilización atrasada, un espíritu apático, una población que nunca miraba más allá del surtidor de la parroquia. «Tres cuartas partes de nuestros conciudadanos» (de los hombres, se entiende) se pasaban la vida en el café. Los cafés eran menos para beber que para sentarse a mirar. Había cafés para diferentes camarillas y grupos políticos, pero siempre había uno principal donde se creaba la opinión pública y desde

donde se difundía al exterior, donde se podía escribir el periódico local, donde se podían intercambiar todos los chismes y las noticias de un pequeño reino gobernado por los clientes habituales ociosos, aburridos y cotillas. Curiosamente, en Draguignan (Var), la supremacía del café principal (y de su gemelo, el círculo) empezó a decaer con el Segundo Imperio y la década de 1870, debido a la extensión de una prosperidad hasta entonces restringida a una minoría. «Ahora —escribió el historiador Frédéric Mireur en la década de 1890— los ociosos están en todas partes y en ninguna». Los antiguos ociosos se habían empobrecido, la ociosidad en sí estaba demasiado extendida para ser un signo de estatus social y «la burguesía ha dado paso a los comerciantes», de talante muy distinto.[652]

Así, en la década de 1890, la burguesía, si se nos permite utilizar el término, se veía como una clase distinta: los comerciantes mayoristas y al por menor que se sentaban en los cafés de Draguignan no eran la burguesía, el antiguo patriciado urbano, sino otra cosa. No eran burgueses, por un lado, porque no eran ociosos, y la ociosidad era un rasgo definitorio importante de la antigua burguesía. Sin embargo, eran burgueses porque vivían en las ciudades, y su creciente protagonismo indicaba que la sociedad y las categorías sociales se habían ampliado y complicado en las últimas décadas. Blanqui, en 1851, no había encontrado ningún motivo para hacer diferencias entre los burgueses de las pequeñas ciudades. Para él, la definición de burgués seguía siendo la de persona que no trabajaba la tierra, y no el miembro de un sector de la población urbana por oposición a otro, y mucho menos su definición contemporánea de antagonista del proletariado industrial.

El burgués tradicional era el hombre cuyo principal apego era el *bourg*, la aglomeración que tenía hechuras y vocación de ciudad en medio de las aldeas y caseríos del campo. Pero ya hemos visto que se trataba de una categoría muy amplia, a la que podían pertenecer artesanos relativamente humildes, y en un extremo de cuya base estaban los *bourgs* y, en el otro, los nobles. En parte porque los nobles también vivían en la ciudad y sus vínculos con la urbe parecían de lo más significativos a ojos de los campesinos, y en parte porque los

aristócratas terratenientes iban a la zaga en número, riqueza y poder de las clases comerciales en ascenso, los nobles solían categorizarse como burgueses. El discurso popular incorporaba el sentido tradicional de la dependencia: el señor del campesino era, por definición, el burgués. Como dice H.-F. Buffet refiriéndose a los terratenientes de la Alta Bretaña: «Aunque a menudo eran nobles, sus arrendatarios les llamaban "*not'bourgeois*". También les llamaban "*not'maître*", nuestro señor». Asimismo en la Gascuña de Emmanuel Labat solo había campesinos y burgueses, entre los que se encontraban los nobles, que vivían y cobraban sus rentas de forma muy parecida a la de los burgueses sin título nobiliario, por lo que «no se hace distinción entre unos y otros».[653]

Tal vez fuese una cuestión de percepción: «En Montluçon —cuenta un subprefecto que escribe desde el Allier— toda persona que no se gana la vida con su trabajo o con los ingresos adquiridos por su trabajo recibe el nombre de burgués. El burgués es el hombre que no hace nada y que jamás ha hecho nada». Aunque, se mire como se mire, los burgueses constituían una pequeña parte de la población, alrededor del 10 por ciento, muchos hombres se encuadraban claramente en esta categoría, y cada vez más. Madame Lafarge, la estrella de un famoso asesinato durante el reinado de Luis Felipe, recordaba que los hombres de Tulle (o sea, los hombres de la única clase social que contaba para ella) se pasaban la vida en los cafés o en los juzgados: «Son casi todos abogados, procuradores, médicos y republicanos».[654] Una gran parte de los ingresos de los profesionales procedía de rentas privadas, heredadas o de matrimonio, y no tenían que trabajar mucho ni durante mucho tiempo. En cualquier caso, numerosos cargos, como el del padre de Maurice Barrès en Charmes, eran puros nombramientos sin obligaciones, y proporcionaban un papel o un título acordes con la posición social del hombre, sin exigir apenas esfuerzo o tiempo.

Pero también estaban los que vivían solo de las rentas, ya fuese de las acciones, los bonos, los préstamos o el arriendo de tierras: más del 6 por ciento de la población. Los rentistas eran especialmente numerosos en las ciudades rurales más pequeñas. Según el censo de 1872, alrededor del 10 por ciento de los varones de Cahors vivían exclusivamente de

rentas particulares. Lo mismo ocurría con más del 8 por ciento de los hombres de Rennes y sus alrededores, en 1874, y otro 20 por ciento tenía algún ingreso de este tipo, que se complementaba con «actividades profesionales». Pero en una ciudad realmente pequeña, como Florac (Lozère), donde en 1851 casi exactamente el 10 por ciento de los habitantes pertenecían a la burguesía, diecisiete de los cien jefes de familias burguesas indicaban como profesión la de rentista o vivían de las rentas de sus propiedades. Junto con los cinco pensionistas de la ciudad, encontramos, pues, una importante proporción de hombres con tiempo libre. La influencia de estos hombres, mientras duraron, y los efectos de su desaparición como fuerza significativa en las pequeñas ciudades nunca han recibido la atención adecuada. Y esto a pesar de la perspicaz observación de Henri Febvre de que entre 1880 y 1940 había presenciado con sus propios ojos, al igual que todos sus contemporáneos, «la caída del hombre que no hace nada, del hombre que no trabaja».[655]

Mientras duraron y mientras perduró el modo de vida que representaban, personas como estas estaban en el centro de la vida de los pueblos pequeños. Sus recursos eran limitados, pero su tiempo no lo era: podían permitirse malgastarlo en charlas de café. Si no eran todos republicanos, como pretendía madame Lafarge, en cualquier caso estaban politizados, ya que la política —local y nacional— proporcionaba temas de interés y debate donde había relativamente pocos otros asuntos que considerar. En cualquier caso, los habían educado para ello. El hijo del burgués se instruía en el estudio de los clásicos. Los ideales que le inculcaban, por muy vagos que fueran, concordaban con las actividades que tenía a su alcance e intensificaban su efecto: supervisar la administración de sus fincas (aunque a distancia), desempeñar algún cargo público que no exigiera demasiado tiempo, comparecer de vez en cuando «en el foro» y reservar tiempo de sobra para los «placeres del espíritu y de la amistad». Estos quehaceres eran dignos frutos de las enseñanzas de los textos romanos.[656]

Romana o no, esta burguesía era rural. Solía vivir en una hacienda o cerca de ella. Hasta 1870, la propiedad de tierras fue sinónimo, en primer lugar, del derecho a voto y luego, de

prestigio económico. El burgués «medía su influencia por la extensión de sus tierras». Incluso cuando un cargo, una profesión o un oficio le obligaban a instalarse en la ciudad, la tierra seguía estando próxima y él permanecía cerca de ella porque era la verdadera base de su fortuna, y por consiguiente, de su influencia y de su posición social.[657]

No hace falta decir que no todos los burgueses no hacían nunca nada. Y, desde luego, «burgués» era (y es) un término confuso que oculta aún más diferencias de las que revela. Según Émile Guillaumin, en los veinte primeros años de la República, la población de Cérilly se dividía en cuatro grandes grupos: las grandes familias terratenientes, alejadas de los demás y firmemente encerradas en su casta; un colectivo más accesible que incluía a médicos, farmacéuticos, notarios, los comerciantes más ricos y algunos funcionarios; un tercer segmento compuesto por hombres de negocios (comerciantes, ganaderos y tenderos), administradores y agentes de la propiedad, y los agricultores prósperos que servían de enlace con el cuarto grupo, el «pueblo menudo», los pequeños comerciantes y artesanos. Los integrantes de este último eran los que reforzaban la oposición entre la ciudad y el campo, vestidos con chaqueta y dándose aires para diferenciarse de los «campesinos con batas azules, de lenguaje áspero, grosero y *patoisant*».(128) Sin embargo, debieron de ser estos mismos hombres —más cercanos a los campesinos, a los que despreciaban y que a su vez les tenían inquina y envidia— los transmisores principales de los modos y las maneras que tan servilmente se esforzaban por imitar.

Aquí es donde el término «burgués» puede engañarnos con facilidad. El límite entre la burguesía y el «pueblo menudo» dependía totalmente del punto de vista. Para la mayoría de los funcionarios, se situaba después del segundo grupo que menciona Guillaumin. Para los de abajo, en el cuarto. No importa demasiado dónde se trace el límite, siempre que recordemos la flexibilidad del término «burgués» y que la etiqueta sí importaba a la gente de la época, que hilaba bastante fino (aunque las distinciones que hacían variasen de forma bastante confusa). Los campesinos eran muy conscientes de lo que Barnave, nativo del Delfinado, había tachado en su día de *importance*, y esto a todos los niveles. De

ahí la definición de la movilidad social según los habitantes del Beaujolais: «El padre ponía paja en los zuecos, el hijo pone heno en las botas». Mistral, que era de los que calzaban botas, cuenta que en su familia de labriegos ricos (una especie de «término medio entre campesinos y burgueses») los padres se mostraban obsequiosos con los *messieurs* que no hablaban como ellos, y que su padre, que normalmente llamaba a su esposa «señora», la llamaba *ma mouié* ('mujer' o 'esposa') ante sus superiores sociales.[658]

Lo que importaba aún más era que se podía pasar con bastante facilidad de una clase a la otra, y así ascender de descamisado a burgués no tan descamisado. Y que la jerarquía social de las pequeñas ciudades estaba estructurada de tal manera que los que subían un peldaño permanecían cerca de los demás y de los que iban detrás.[659] Este era otro aspecto de la burguesía: por un lado, la ociosidad y el tiempo para hablar con el resto; por otro, la actividad y la posibilidad de influir en los demás, no solo mediante argumentos, sino también con el ejemplo. El subprefecto de Aubusson (Creuse), lo expresó muy bien en 1853, cuando explicó que la burguesía de su zona era reciente, y que sus raíces populares seguían siendo muy visibles. «Sigue siendo el pueblo, pero más rico y mejor instruido. Su inteligencia y su actividad son notables, su orgullo y su ambición, inconmensurables. Una burguesía [así] tiene al pueblo en la mano como yo tengo mi pluma en este momento. Se ocupa de sus negocios, les presta dinero, los halaga con innumerables lazos de familia».(129) Así era la nueva burguesía que expulsaba a la vieja.

Los costes y los salarios aumentaban, pero los precios de las cosechas no, porque los ferrocarriles evitaban la escasez transportando el grano por todo el país. Sin embargo, el hambre de tierras mantenía los precios al alza. A finales del Segundo Imperio, la tierra alcanzó precios tan altos que, incluso con la mejor gestión, no se lograban rentabilidades de más del 2 o el 3 por ciento, mientras que los bonos o las acciones seguras ofrecían rentabilidades del 5 por ciento o más.(130) A finales de siglo, la propiedad de la tierra se había convertido en una carga; la escasez de mano de obra había reducido aún más los ingresos, y el prestigio de los burgueses

rurales, cuya esfera de acción menguaba con sus ganancias, se vio particularmente mermado. Cada vez más aislada, la vieja burguesía estaba siendo superada por hombres nuevos que se imponían por la riqueza y los servicios que les vinculaban con los campesinos, con los que trataban profesionalmente en la oficina, en la tienda o en el mercado, o en cuyas casas o establos o tiendas de bebidas entraban de forma habitual para atenderles o curarles. Mientras tanto, así como los latifundios se volvían cada vez menos rentables, los campesinos ganaban más dinero con las hectáreas que podían trabajar ellos mismos con ayuda de la familia y, como mucho, de unos pocos jornaleros estrictamente supervisados.[660]

Vivir como un burgués salía más caro. Las comodidades, los alimentos y la vida social cada vez eran más costosos. Los menguados ingresos procedentes de la propiedad de la tierra no aumentaban al mismo ritmo. Los hombres cuya posición social y económica dependía de ellos reaccionaron de tres maneras: ahorrando y cerrando la mano, vendiendo, y mediante la planificación familiar o el celibato voluntario. El primer método limitaba su impacto cotidiano en la sociedad; el segundo eliminaba la base de su influencia y prestigio; el tercero, que muchas veces dejaba a una familia sin heredero directo, afectaba a continuidades que habían sido parte integrante de la influencia regional de la clase propietaria. El heredero foráneo de una familia local que se extinguía no gozaba del prestigio ni de la atención que habían tenido sus antecesores. En cualquier caso, solía acabar vendiendo las tierras.

En ningún otro lugar se observa tan claramente esta evolución como en el sudoeste, donde a partir de la década de 1860 los latifundios empezaron a dar paso a explotaciones más pequeñas,(131) con la transmisión de la propiedad de las tierras a campesinos que podían ahorrar más porque utilizaban la mano de obra familiar y, por tanto, no tenían que preocuparse mucho por los altos salarios; que trabajaban la tierra con más ahínco que los jornaleros de los latifundios; y que diversificaban su agricultura y, por tanto, se veían menos afectados por las fluctuaciones de los precios de los cereales. En cualquier caso, la mayor demanda provocada por el aumento del nivel de vida, junto con la mejora del

transporte, significaba que ahora se podían comprar y vender más cosechas en el mercado, y a mejores precios, al menos desde el punto de vista del pequeño productor, que acababa teniendo más dinero en efectivo aunque el precio de mercado no fuera tan alto. Más dinero significaba más tierra, pero también casas más grandes y mejor construidas, mejor alimentación, mejor vestimenta y mejores herramientas para obtener más productos. También significaba una mejor educación para el campesino, a través de contactos sociales más amplios, y para sus hijos, a través de la escuela. Mejor capacitado para aprender las enseñanzas de la burguesía rural, el campesino acabó asumiendo sus funciones a su debido tiempo. En vísperas de la Primera Guerra Mundial, Labat descubrió que los prósperos campesinos del Gers habían sustituido a sus antiguos superiores sociales, no solo en las casas solariegas o los palacetes que compraban a sus herederos, sino en sus escaños en el ayuntamiento o en el consejo del departamento, como auxiliares del juez de paz, en los jurados y en los consejos escolares, como parte de la administración de la prefectura. Los campesinos se habían convertido en los «amos de la aldea y del campo».[661]

15
LOS CAMPESINOS Y LA POLÍTICA

> *Ce qui est grave pour ce régime et pour sa gloire, c'est qu'il risque fort de n' être raconté que d'après les publications du* Journal Officiel.
>
> LOUIS CHEVALIER

La politización del campesinado francés se ha atribuido a varias causas, empezando por la Revolución francesa y sus consecuencias, continuando con las febriles jornadas de 1848 y la ferviente propaganda de los años que culminaron en el pronunciamiento de diciembre de 1851. Maurice Agulhon ha escrito una obra fundamental en la que demuestra cómo la población rural y de las pequeñas ciudades del interior del Var despertó a la política nacional, cómo la política de la burguesía se convirtió en la política de los campesinos; y Philippe Vigier ha seguido el curso parecido de los acontecimientos un poco más al norte, en las regiones alpinas. A pesar de la advertencia de Agulhon de que la prehistoria de la democracia moderna en Francia se remonta a la década de 1860,[662] todavía se asume comúnmente que, de alguna manera, las tendencias políticas que se suspendieron durante el interludio imperial renacieron y se expresaron cuando se liberaron por fin después de 1871 y 1877. La estabilidad en la orientación política, que François Goguel y sus discípulos han proyectado meticulosamente sobre mapas, así como la evolución de los acontecimientos que explican André Siegfried y otros parecen confirmar tales opiniones.

El objetivo del presente capítulo, al igual que el de todo el libro, es indicar que en grandes partes de Francia el proceso de politización fue más lento de lo que se cree; que, aunque muchas regiones se movieron efectivamente al ritmo que

indican los historiadores, otras tardaron más. Es cierto que la Revolución, el Terror, 1848 y el golpe de Estado del 2 de diciembre de Luis Napoleón pusieron en cierta medida los cimientos de las actitudes políticas en estas regiones, pero estas encajaban en estructuras anteriores que descansaban sobre otras bases, como la Reforma, y servían a otros intereses, sobre todo locales. La política en las partes de la Francia rural que he estudiado permaneció en un estadio arcaico —local y personal— como mínimo hasta el decenio de 1880. En estas zonas, la evolución hacia la modernidad, es decir, hacia la conciencia y la preocupación por los problemas en el plano nacional o internacional, parece comenzar a partir de la década de 1870. Se produjo como parte de la integración de estas zonas en Francia, como parte del mismo proceso lento y complejo que hemos observado hasta ahora, de formas y valores urbanos que fluyen hacia el campo, de la colonización del campo por la ciudad.

La cuestión no es si la política existía en el campo. Cada comunidad era, en cierto sentido, una polis. La cuestión es si los intereses locales, *sui generis*, que allí se debaten pueden interpretarse en los términos familiares de la política nacional. No es una cuestión que hubiera preocupado a muchos franceses de la época. Jules Vallès, que conocía bastante la Francia subdesarrollada por haber nacido en Le Puy, en la región del Velay, se hace eco de la perspectiva dominante, que era, en el mejor de los casos, la de las pequeñas ciudades del campo. En el verano de 1880 publicó un relato, que podríamos definir como de ficción histórica, sobre el motín cerealista que sacudió la importante ciudad mercantil de Buzançais (Indre) en 1847, el año de la hambruna.[663] En su relato, Vallès complica lo que fue una *jacquerie* en miniatura con la introducción de toda la parafernalia de la política contemporánea: ideas revolucionarias, sociedades secretas, policías, todo el atrezo de la escena política urbana, que era el telón de fondo sobre el cual se veía indefectiblemente el campo, incluso por parte de observadores afines.

Pero la política campesina no era como la política de Le Puy o Nantes o Caen que Vallès conocía, y mucho menos como la del periódico de Clemenceau, *La Justice*, donde se

publicó el relato de Vallès. Y si es difícil definir lo que era la política campesina, no lo es tanto decir lo que no era, que es precisamente lo que intentaré hacer.

La transición de la política local tradicional a la política nacional moderna tuvo lugar cuando los individuos y los grupos pasaron de la indiferencia a la participación porque se dieron cuenta de que formaban parte de la nación. Esto no significó solo una evolución intelectual —saber que uno formaba parte de una entidad más amplia—, sino que los hombres y las mujeres, como individuos y como miembros de grupos concretos, tuvieron que convencerse de que lo que ocurría en esa entidad más amplia les importaba y había que tomarlo en consideración. En otras palabras, la política nacional cobró relevancia cuando se vio que los asuntos nacionales afectaban a las personas y localidades implicadas. Pero para que esto pudiera verse, tuvo que suceder. Hasta que ocurrió, es decir, hasta que las carreteras, los mercados, las mercancías y los puestos de trabajo pasaron a formar parte del conjunto nacional y a depender de la evolución nacional, la política arcaica, como bien podríamos llamarla, fue lo más natural del mundo. Y veremos que dicha política sobrevivió en la práctica mientras se mantuvieron las condiciones de las que era el reflejo; y que, cuando estas desaparecieron, marcaron la política moderna tal y como la conocemos.

Ya hemos dicho que, en la primera mitad del siglo XIX, el Gobierno y el Estado eran vistos como una especie de organismos de recaudación de impuestos, que intervenían ocasionalmente para imponer el orden público (no necesariamente idéntico a la tradición local) y para impartir justicia (no necesariamente idéntica a la equidad). Al igual que los campesinos de los Alpes de los que hablaba Adolphe Blanqui en 1848, o al igual que los bretones sobre los que Émile Souvestre escribió en 1843, en aquella época la gente del campo solo conocía «la douane et le fisc». El Gobierno, su forma, su nombre, los nombres de sus dirigentes y sus instituciones seguían siendo desconocidos o casi. Y los partidos que existían eran políticos solo porque representaban algo más, como la religión. El autor de una guía de Aulus en los Pirineos lo expresó a la perfección. Para el campesino local, escribía en 1873, el Gobierno era un ente «dado a las

travesuras, duro con el pueblo menudo, que exige impuestos, impide el contrabando y reside en París». No formaba parte de la vida del campesino, no participaba en ella; que pudiera representarle parecía una absurdidad.[664]

Los miles de funcionarios —policías y gendarmes, jueces y fiscales, prefectos y subprefectos— que controlaban el «espíritu público» del campo vivían en las ciudades. Sus informes reflejaban la opinión urbana. Es importante recordar esto, porque incluso los mandos inferiores de las ciudades rurales participaban en cierta medida en una política nacional que sus paisanos del campo ignoraban. Los funcionarios sabían que había una diferencia, y lo decían, suponiendo que se molestaran en hacerlo, claro.

La política es para los nobles y para los burgueses, explica el alcalde republicano de Saint-Aignan (Loir y Cher) en 1848. En cuanto a los campesinos pobres, se dividían en dos categorías: «los engañados y los atontados». Había que distinguir entre la población rural y la urbana, escribió el fiscal imperial de Burdeos en 1864. La gente del campo era indiferente al debate político y a las cuestiones que no les afectaban directamente, mientras que «en las clases ilustradas y entre la población obrera de las ciudades», la vida política, el «espíritu de crítica y debate», adquiría una nueva dimensión.[665] Tópicos, por supuesto; de ahí que nos resulten tan familiares que tendamos a pasarlos por alto, aunque son dos temas que se repetirán hasta finales del siglo XIX. El primero, que la actividad política, o al menos el debate, se limitaba a las ciudades, y que el campo, indiferente a la política, solo se interesaba por sus ocupaciones. El segundo, que más allá de esto, había ciertas «clases ilustradas», de número claramente reducido, lo que acotaba aún más la minoría políticamente significativa.

«Solo la parte más ilustrada de la sociedad» (Issoire, Puy-de-Dôme, 1841). «Las clases lectoras de periódicos» (Ariège, 1866). «La clase alta e ilustrada que moldea la opinión de las masas» (Lombez, Gers, 1867). «La clase culta» y «el círculo restringido de personas que se interesan por la política» (Murat, Cantal, 1867), la minoría que es «un poco más culta que la gran masa de la población» (Mauriac, Cantal, 1866). «La parte culta de la población» y «la otra parte […] que no

se interesa por la política» (Épinal, Vosgos, 1869). Solo la gente de las ciudades se interesaba por las cuestiones políticas (Angers, 1866). «Solo los que disfrutan de una posición acomodada» (Limoges, 1867). Mientras tanto, «a la gente del campo, […] a la inmensa mayoría, solo le preocupan sus quehaceres agrícolas y es indiferente a los acontecimientos que agitan la opinión en los grandes centros» (Angers, 1866). «La población obrera no ilustrada no se interesa por las cuestiones de principio» (Limoges, 1867). «El campesino propiamente dicho vive absorto en sus quehaceres» (Mauriac, 1866). *Les populations* «no se interesan por las cuestiones políticas. En las ciudades, donde se leen y discuten los periódicos, se siguen con gran interés los debates de la Cámara» (Mauriac, 1867).[666]

Los campesinos prestaban atención cuando algo les afectaba claramente, como el proyecto de reorganización del ejército y el coste de las exenciones del servicio militar. Si se tocaban sus «intereses particulares, que son lo único que domina sus aspiraciones» (Cantal, 1866), comentaban los funcionarios no sin sorpresa, «incluso» la gente del campo empezaba a agitarse. Sin embargo, la mayor parte del tiempo reinaba la indiferencia, y la Tercera República no parece haber provocado grandes cambios al principio. «Solo un puñado de personas cultas y acomodadas» seguían la política, escribe un policía de Plaisance (Gers) en 1875. Las leyes constitucionales, informaba el comandante de los gendarmes de Burdeos en 1875, «fascinan a las ciudades, pero pasan casi desapercibidas en el campo, preocupado solo por la forma de vender el vino». Ni siquiera las conmociones políticas de 1876-1877 afectaron a una gente más interesada en la filoxera que en la política. Y durante la crisis del 16 de mayo de 1877, que consolidó el régimen republicano, un departamento que había sido ardientemente revolucionario como el Gers apenas reaccionó fuera de los centros más grandes como Lectoure.[667]

Más adelante demostraré que todo esto acabó cambiando. Pero, por lo menos en los Pirineos, los informes oficiales apuntan a que el proceso fue sumamente lento. La opinión pública «sigue siendo la de los pueblos y la de la burguesía». El «público» parece identificarse con los pocos votantes que

leen los periódicos, mientras que la «población» sería el reducido porcentaje de personas «inteligentes y cultas». Por último, en 1898, un superintendente de policía de Perthus dio con el descriptor perfecto, al señalar la existencia de una «población política» por oposición a la «población general» que era indiferente a la política. Esta población política era todavía poco numerosa, tal vez los cuatro o cinco habitantes de cada localidad que, a juicio del subprefecto de Pamiers, que escribe en 1905, prestaban atención a las noticias nacionales o internacionales.[668] Incluso un asunto tan candente como el caso Dreyfus, cuyos entresijos «fascinaban a la opinión pública» en Limoges, dejaba bastante indiferente a la gente del campo y despertaba escaso interés fuera de las capitales de provincia que contaban con una clase política. (132)

Pero la conciencia política puede existir más allá de las personas que se preocupan por las noticias políticas y el debate político, y que siempre han representado un grupo reducido. Si es engañoso insinuar que los puntos de vista de unos pocos constituían la opinión pública, claramente también lo es insinuar que la mayoría carecía de opinión. Sin embargo, es dudoso que esa opinión fuera tan coherente como algunos querrían. Los historiadores marxistas, en particular, han tratado de demostrar que las tensiones políticas del campesinado eran absolutamente modernas, y que sus conflictos con los terratenientes y los funcionarios implicaban una visión política y un tipo de protesta que se ajustaba a un modelo reconocible de lucha de clases. Marx lo sabía bien. Para él, los campesinos franceses no eran una clase porque la «identidad de intereses» no había engendrado en ellos «ninguna comunidad, ningún vínculo nacional y ninguna organización política». Tras llegar a esta conclusión en 1850 en *El 18 de brumario de Luis Bonaparte*, Marx no vio ninguna razón para cambiar o matizar su opinión con una nota a pie de página en la segunda edición de 1869, al igual que Engels en la tercera edición de 1885. Ambos vieron correctamente que el aislamiento, el modo de producción y la pobreza, fomentados «por los medios de comunicación insuficientes de Francia», hacían que la vida tuviera poco que ver con la sociedad, es decir, con la sociedad política con una

estructura de clases reconocible que les interesaba. Ambos concluyeron que el campesinado, incapaz de verse a sí mismo como clase o de funcionar como tal, era una incipiente «suma de unidades del mismo nombre, al modo como, por ejemplo, las patatas de un saco forman un saco de patatas». La famosa frase atestigua la incapacidad, incluso de los más perspicaces, de ver la estructura del mundo campesino: «La parcela, el campesino y su familia; y al lado, otra parcela, otro campesino y otra familia. Unas cuantas unidades de estas forman una aldea».[669] Nada más que patatas, porque las formas de organización, las solidaridades y los valores del mundo campesino no eran reducibles a términos urbanos… aún.

A mi juicio, parece más bien que los campesinos se veían (y se ven) a sí mismos como partícipes no tanto de una misma clase social como de una condición, de un modo de vida con sus propias jerarquías a la antigua usanza (ricos y pobres, más valientes o menos, etc.), que durante mucho tiempo les funcionaron muy bien. Las divisiones sociales estaban marcadas: entre los que tenían y los que no tenían, entre los que poseían tierras y los que las arrendaban (aunque, entre estos últimos, el gran arrendatario podía ser perfectamente un señor o un burgués), entre los jornaleros-minifundistas y los braceros sin tierra. Los miembros de estos grupos no se casaban con los de los demás, como tampoco se casaban los leñadores con las hijas de los campesinos.(133) Se mantenían separados en los bailes y en las fiestas. En el Lauragais, por ejemplo, en la década de 1860, los aparceros y los criados domésticos bailaban al son de la gaita y se aferraban a las viejas tradiciones, como el rigodón, mientras que los pequeños propietarios contaban con una banda de tres músicos, con trompeta, clarinete y tambor, y bailaban valses, polcas y cuadrillas «como en la ciudad».[670]

La riqueza era un factor clave, por supuesto; tanto más cuanto que los ricos y los pobres solían estar emparentados. La sociedad rural distinguía entre «Brélet, el rico» y «Brélet, el pobre»; entre una hacienda ganadera y una granja que solo tenía vacas; entre una casa de campo ordinaria y una mansión de dos plantas con una veleta en el tejado; entre Miyette, cuyo nombre de pila bastaba para referirse a ella, La

Coulaude, que llevaba el nombre de su marido, la burguesa que se había despojado de su vestido de campesina y madame Lepaud, que tenía una tienda de alimentación. La jerarquía social se reafirmaba en las relaciones entre ambos sexos. En un baile, el hijo menor de un campesino medio no podía bailar mucho rato con la hija de un campesino rico sin suscitar comentarios. Mediaba un abismo entre «la casa grande» y las demás: la primera fácilmente reconocible por tener dos plantas, un portón monumental o algún que otro adorno caro. Todavía en la segunda mitad del siglo XX, decía Pierre Bourdieu de su Bigorre natal, las chicas se fijaban más en el portal que en el hombre.[671]

Como era inevitable, la riqueza afectaba a la orientación política. «El campesino del Norte es un burgués», declaraba un periódico demócrata-socialista («rojo») de Tulle en mayo de 1849; «a su lado el campesino del Corrèze es casi un mendigo». La conclusión que había que sacar era clara. En 1849, en los alrededores de Tulle, los campesinos llamaron a la lista electoral conservadora «la liste des riches». Los conservadores perdieron estrepitosamente. En todo el Lemosín, informó el fiscal de Limoges, los campesinos votaron a los «rojos» esperando «le partage des biens des bourgeois».[672] Las ideas radicales penetraron en el campo revestidas de viejos rencores y esperanzas aún más antiguas. No era de extrañar. Pero hay que tenerlo en cuenta a la hora de interpretar su éxito.

Sin embargo, la riqueza dista mucho de ser la única consideración. El excelente retrato que hace Olivier Perrin de los habitantes de Quimper pone de manifiesto la diversidad de clases y de clasificaciones (no en el sentido marxista) que se encontraban en los pueblos de Bretaña, especialmente las distinciones entre los propietarios, los arrendatarios y los aparceros, y dentro de cada grupo, una clasificación adicional basada en la antigüedad. «La vanidad —escribe Perrin— rige los matrimonios tanto como la aritmética», y los aristócratas rústicos consideraban denigrante casarse con alguien que no fuera de su «casta». El resto de la sociedad, más plebeya, era igual de escrupulosa a la hora de casarse y en sus relaciones en general. La gente miraba hacia abajo, no hacia arriba. En 1909, los dirigentes de los sindicatos campesinos del Allier

denunciaron a las jerarquías campesinas, sobre todo a los aparceros, que explotaban y despreciaban a sus presuntos «inferiores», mostrando «desprecio», «orgullo» y «arrogancia» a los criados y jornaleros cuyo estilo de vida compartían a menudo. El desprecio parece el *leitmotiv* de las relaciones de clase, de un grupo a otro; cada sociedad, una pequeña cascada de desprecios que se justificaba o racionalizaba con los motivos más diversos. Pero es difícil fijar esas actitudes arcaicas en un modelo moderno. La tasa comparativamente elevada de matrimonios endogámicos en Vraiville (Eure) funcionaba aparentemente sobre una división por oficios que mantenía separados a los agricultores de los tejedores, y los matrimonios reflejaban más las tradiciones familiares que las consideraciones puramente económicas. En Chablis (Yonne) las dos «clases» eran los pequeños propietarios y los viticultores, tan divididos por la política como por sus intereses. En el Lemosín, los agricultores despreciaban a los cardadores de lana. En las regiones alpinas, Philippe Vigier no consiguió distinguir con claridad ninguna clase social, sino varios grupos diferenciados por la profesión, la fortuna y la influencia local.[673] La interacción social de este tipo se representa mejor sustituyendo la imagen familiar dividida en líneas horizontales por otra en la que se superponen varios círculos entrecruzados.(134) Eso explicaría los casos de solidaridad «vertical», especialmente numerosos en 1848 (y antes), en los que las autoridades locales (alcaldes, sacerdotes u hombres ricos) se ponían del lado de los campesinos contra las autoridades nacionales y sus representantes y contra los «ricos malos», como los usureros y los terratenientes absentistas.[674]

Pero el propio uso de la palabra ‘clase’ suele inducir a engaño, porque sugiere oposiciones y solidaridades sociales reales que van más allá de lo particular. En realidad, como ha demostrado Roger Brunet a propósito de Comminges a mediados de la década de 1880, las tensiones surgían sobre todo entre grupos que ejercían actividades diferentes, o entre pueblos rivales, o entre sectores rivales de un mismo pueblo. Mientras el horizonte social seguía siendo limitado, las categorías políticas también lo eran. Pasaría algún tiempo antes de que la reafirmación didáctica y la experiencia que

configuran a las clases recorrieran transversalmente la comunidad local; antes de que las jerarquías y tensiones locales accesibles y visibles dieran paso a otras nacionales más abstractas; y antes de que se produjera la transición «de un sistema de órdenes sociales basado en lo local a un sistema nacional de clases sociales».[675]

Es en este contexto en el que debemos echar un rápido vistazo al principal argumento que defiende la existencia de una clase campesina politizada antes de la Tercera República, sobre todo, los acontecimientos de 1848-1851. Sería injusto, aunque tentador, citar las palabras de Richard Cobb sobre la Gran Revolución, «de una magnífica irrelevancia»; injusto, porque estarían fuera de contexto, ya que Cobb escribe sobre grupos marginales, por muy numerosos que estos fueran.[676] Sin embargo, en aspectos importantes, las palabras de Cobb son válidas en un sentido más amplio: porque la Revolución apenas contribuyó a modificar las condiciones de trabajo o salariales, o a cambiar las costumbres y tradiciones que vinculaban a los aldeanos entre sí, y a los aparceros o a los sirvientes con sus amos. Como señaló Emmanuel Labat a propósito de la Gascuña, la Revolución «pasó por encima de las aldeas, de los caseríos, de las granjas, sin afectar a la vida social y económica, a la rutina diaria de la vida». Los nuevos arrendamientos se limitaron a repetir los antiguos con el añadido de nuevos impuestos. Así, un propietario republicano, que se había cambiado el nombre de Pierre a Scaevola y juraba seguir «los sagrados principios de la Montaña», apuntaba en su diario un nuevo contrato de arrendamiento con su aparcero (al que no se digna llamar «ciudadano») que contenía los pactos y las obligaciones tradicionales: los pollos que tenía que ofrecerle el día de San Juan, los capones de Todos los Santos, las gallinas en Navidad. Durante la Monarquía de Julio, los impuestos que pagaban los aparceros del Alto Vienne seguían llamándose «capitaciones»; y en el Gers y las Landas los contratos de algunos aparceros incluyeron censos hasta la Primera Guerra Mundial.[677]

Los comentaristas oficiales o semioficiales de la época

insistían en que las clases bajas se habían politizado. Pero incluso ellos admitían que esto no iba más allá de la preocupación por los intereses materiales. En cualquier caso, ¿quiénes eran esas clases bajas? La información de la que disponemos indica que eran urbanas. En el Lemosín, por ejemplo, Alain Corbin ha constatado que las poblaciones urbanas de todos los niveles estaban abiertas a las ideas políticas, mientras que en el campo las reacciones de las masas reflejaban una tradición revolucionaria campesina más antigua y profunda. Cuando los disturbios rurales no se debían a la escasez de alimentos, surgían de animosidades tradicionales, como en Saurat (Ariège), donde en 1834 «cientos» de niños del pueblo, armados con armas de madera, se enfrentaron en los prados comunales; o en la inquietud y la rabia por la violación de los derechos forestales tradicionales, perfectamente documentados en Provenza y en los Pirineos; o en ocasiones bajo la influencia de una ciudad próxima. Sin embargo, al final, como dice un informe sobre los disturbios alimentarios que estallaron cerca de Bellac en el invierno de 1847, «fue la guerra de los que no tienen nada contra los que sí tienen».[678] No es la política, sino la necesidad la que crea problemas. Y cuando había problemas, las comunidades «actuaban como una sola», como siempre lo habían hecho, como seguirían haciéndolo, votando en bloque tanto al Gobierno como a la oposición, porque las solidaridades tradicionales se expresaban incluso en las elecciones.(135)

Y lo mismo podía decirse de las ideas tradicionales. El arsenal ideológico del campesino, al igual que su vocabulario, seguía siendo anacrónico. En 1848, el concepto de «república» parecía difícil de aceptar no solo en Bretaña, sino también en el Lemosín y el sudoeste. «Si no hay rey, no hay Gobierno», le dijeron los campesinos a un recaudador de impuestos en Ajain (Creuse). ¿Cuándo nombrarán a un nuevo rey?, se preguntaban en la Gironda. «*Le Duc Rollin* (Ledru-Rollin) que gobernaba no era el rey». En cuanto a Lamartine, ¿quién era esa tal Martine? (*Qu'ès aquette Martine?*). Los cambios de Gobierno significaban poco a ese nivel, y un sistema de gobierno diferente no se lo parecía tanto al campesino. Duchatellier descubrió que, para los campesinos bretones de 1863, el emperador y el rey eran casi lo mismo; y

relacionaban la efímera Segunda República con vagos recuerdos de 1793, pero personificándola, lo que llevaba a muchos a comentar que «a estas alturas, la tal señora ya debe ser bastante mayor».[679]

¿Cuentos y habladurías? Más bien lo dudo, sobre todo porque había pocas razones para que los sucesivos regímenes, los sucesivos gobiernos, fueran muy importantes para los campesinos. Pero los recuerdos sí lo eran, al igual que la asociación de ideas. Los temores de que pudiera restablecerse el Antiguo Régimen persistieron durante largo, largo tiempo. Muchas veces se mantenían vivos debido a tradiciones locales o familiares: durante la Revolución se había prosperado o sufrido, a veces por pura casualidad. Pero también había recuerdos más extendidos en la memoria colectiva. Durante una década después de 1848, la propaganda del partido «rojo», la Montaña, calificó de «blancos» a sus enemigos. En 1858, el prefecto del Drôme explicaba que los rojos seguían contando con el apoyo popular cuando se referían al «partido del orden» como «nobles, monárquicos, representantes de la reacción de 1815», que habían dejado tan malos recuerdos.[680]

Muchos pueblos recordaban el repertorio de la tiranía local, a menudo magnificado y con adornos de fantasía: las leyes que prohibían la caza y la pesca libres; los mandatos que impedían organizar un baile sin el permiso del señor; el monopolio del terrateniente sobre la venta de vino o sobre los palomares.[681] Los campesinos habían obtenido el derecho a la caza durante la Revolución, y lo apreciaban, primero como recurso, pero también por el simple placer de cazar animales, un derecho tanto más noble por haber estado reservado durante tanto tiempo a los terratenientes. La institución del permiso de caza en 1844 fue impopular no solo porque supuso un golpe para los campesinos a favor de los señores, sino porque insinuó que las libertades o privilegios ganados en la última generación podían perderse con facilidad,(136) en particular los diezmos y el servicio de corvea, que debían ser lo que más profundamente tenían grabado en el recuerdo los campesinos. En 1848, algunos legitimistas precipitados (en el Lot y Garona) manifestaron que no tardarían en restablecerse los diezmos y las rentas

feudales. En mayo de 1849, los campesinos de la Dordoña votaron en masa a los «socialistas republicanos» porque (según el fiscal general de Burdeos) temían que los «antiguos nobles y burgueses restaurasen los diezmos y la corvea».(137)

En el Périgord, el Mâconnais, el Morvan y otros lugares, los nobles habían dejado malos recuerdos. Los cuentos populares los evocaban como brutales, sanguinarios y codiciosos: dispuestos a disparar a un albañil desde el tejado para divertirse o a torturar a un arrendatario que les negaba a su hija; afirmando hipócritamente que trataban bien a sus vasallos y abatidos por perjurio por la ira de Dios; convertidos en las bestias de presa que tanto se les parecían: lobos, perros salvajes u otras criaturas noctámbulas. También el lenguaje campesino mantenía viva la imagen de los *méchants châtiâs* y sus *zeu-z-oubyettes* («los castillos malignos» y sus «mazmorras»), sin olvidar a los *batteurs des queurneuilles*, que pasaban las noches en vela agitando las aguas de fosos y estanques para que no croaran las ranas. Y donde la arena ferruginosa local era roja, los campesinos insistieron hasta el siglo XX en que los castillos (y las iglesias) se construían con *mortier de sang*, mortero mezclado con la sangre de víctimas inmoladas. El odio perduró en especial en el Périgord: las viejas canciones de 1793 que expresaban el rencor de los campesinos contra los granjeros y los señores ricos resucitaron en 1848 y todavía se cantaban en 1909; en 1830 saquearon los castillos; en 1848 la alta burguesía local se preparó para defender sus casas solariegas; y en 1849 corrió el rumor de que el candidato moderado en las elecciones de esa primavera tenía guardados cien yugos o más en su castillo para utilizarlos contra sus antiguos vasallos si ganaba.[682] El éxito de *Jacquou le Croquant*, de Eugène Le Roy, publicado en el último año del siglo, es un reflejo de lo mucho que duraron esos odios y esa desconfianza. Jacquou es el heredero de una vieja tradición revolucionaria. Cuando, en vísperas de la Revolución de 1830, se venga del malvado barón de su pueblo, no solo venga sus propios agravios, sino también los de su padre y los de sus semejantes. Instigados por Jacquou, los demás campesinos incendian el castillo del opresor y, lo que es más importante, hacen valer sus derechos sobre la tierra; la misma tierra que cantaba el poeta gascón Jasmin,

«el único lugar del que podía salir el bálsamo que acabara con la peste de la miseria». Dos hectáreas y una vaca, por decirlo así, no eran una gran fuente de inspiración para la política moderna.

Y ahí está la cuestión. Durante toda la década de 1870, el temor a la restauración del Antiguo Régimen y de sus servidumbres rondaba en la mente de muchos campesinos. En 1871, un periódico republicano del Gers hizo campaña contra los monárquicos argumentando que estos restablecerían los diezmos. En 1873 el comandante general de Burdeos informó del alivio que habían sentido en el campo después de que el conde de Chambord descartase la posibilidad de su restauración, porque «con razón o sin ella creían que los diezmos y los trabajos forzosos estaban a punto de restablecerse». Ese mismo año, un subprefecto del Lot comentó que los campesinos aceptarían la monarquía si les convencían de que no debían temer la restauración de los diezmos ni las cuotas feudales.[683]

Estos son los sentimientos que subyacen a la curiosa *jacquerie* que se produjo en la Dordoña y las Charentes a finales de la primavera de 1868, y que parece haber comenzado cuando los De Lestranges, una familia aristocrática de Chevanceaux (Charente Inferior), colocaron su escudo de armas en una vidriera de la iglesia local. Esto convenció a los aldeanos de que los privilegios nobiliarios estaban a punto de restablecerse. No pasó mucho tiempo antes de que empezaran a circular rumores alarmantes por toda la zona en el sentido de que muy pronto los sacerdotes exigirían el pago de una de cada trece espigas y los nobles volverían a chuparles la sangre a los campesinos. Los informes oficiales señalaban una gran inquietud en la región, agravada por el hecho de que la población local era «ignorante, irreligiosa [y] exclusivamente apegada a sus intereses materiales». Ribérac (Dordoña) era un hervidero de «historias absurdas». En Saint-Paul-de-Lissonne, una anciana preguntó al alcalde si era cierto que la emperatriz Eugenia se había casado con el papa. En Cercoux (Charente Inferior) estallaron disturbios que se extendieron a la población vecina de Saint-Pierre-du-Palais. La mayoría de los tumultos estaban relacionados con las iglesias. En Saint-Michel-Lepauou (*sic*),

cerca de Barbezieux (Charente), una veintena de campesinos armados con palos intentaron quitar del altar de la iglesia los ramos de flores (entre las que, al parecer, había lirios) y de espigas porque, según ellos, simbolizaban la inminente restauración de los diezmos. Otra iglesia, cerca de Cognac, fue invadida por centenares de personas empeñadas en retirar un cuadro (inexistente) de san José con un ramo de lirios y un hacha, que anunciaba el retorno del feudalismo. Algunos sacerdotes fueron apaleados (como en Gigogne, Charente), insultados, amenazados, acusados todos ellos de planear el restablecimiento de las cuotas feudales.[684]

Al cabo de solo dos años, estos y otros odios similares explotaron en el terrible asesinato de un noble local en el mercado de Hautefaye (Dordoña). Apresado por los campesinos, acusado de simpatizar con los prusianos, el señor del pueblo fue brutalmente golpeado, arrastrado, torturado y, por último, cuando aún respiraba, arrojado a una pira donde murió quemado vivo. André Armengaud plantea que el odio a los enemigos extranjeros inaccesibles se trasladó a los más accesibles (como la nobleza, los ricos, el clero o los protestantes), a los que se consideraba traidores o algo parecido.[685] Puede que fuera así. Pero ¿no sería más sencillo reconocer en su lugar un viejo odio existente al que los momentos de alta tensión daban vía libre y las hostilidades oficiales, una etiqueta conveniente? Este fue el motivo por el que durante la guerra de 1870-1871, como nos dice Philip Hamerton, el campesinado de Borgoña se convenció tan fácilmente de que todos los sacerdotes eran agentes prusianos y de que todo el dinero que recaudaban iba a la causa de Alemania.(138) Antes de atribuir motivos perversos a un grupo en concreto, debe presuponérsele dispuesto al mal. Cuando esa disposición se atribuía a los nobles o a los sacerdotes, era fácil responsabilizarlos de todo tipo de fechorías. Los «rumores débiles y solapados» y las «imputaciones calumniosas» denunciadas por el fiscal imperial de Toulouse no hacían más que reflejar lo que los campesinos pensaban de aquellos a los que culpaban, y lo que temían de ellos.[686] La memoria histórica y el simple interés se combinaban para que los campesinos odiaran a estos grupos más que a los enemigos extranjeros. Todavía no había

ocurrido nada que indicara que tales prioridades pudieran estar equivocadas.

Un mundo más sencillo, que miraba hacia dentro, reaccionaba a los acontecimientos políticos que llegaran de fuera en términos que comprendía, y que los observadores urbanos tachaban de ignorantes y mezquinos: ¿perdería unas libertades conservadas de forma precaria?, ¿recuperaría las libertades perdidas en materia de derechos forestales o de caza?, ¿le harían pagar más impuestos o se le eximiría de todo pago? En Draguignan, la reacción inicial de la multitud que celebró la noticia de la proclamación de la Segunda República en 1848 fue saquear primero las oficinas de recaudación de tasas y dejar que el mistral se llevara volando sus papeles, y luego la oficina principal de Hacienda, donde quemaron el archivo. En Aviñón, el comité que proclamó la República suprimió simultáneamente los peajes y el impuesto sobre el vino. En otros lugares, los campesinos se apoderaron de los antiguos bienes comunales y de los bosques que habían perdido o arrasaron las nuevas plantaciones que invadían sus pastos. En el Yonne y en otros departamentos, el entusiasmo de febrero se convirtió en disgusto en marzo, cuando la libertad dio paso a más impuestos. En el Lot, un oficial de policía sostenía que los disturbios que estallaron en junio de 1848 solo tenían una vaga relación con el levantamiento de París; lo que pasaba era que la gente estaba decidida a aprovechar la primera oportunidad para librarse de los recaudadores de impuestos. Si el Gobierno era sinónimo de recaudación de impuestos, había pocos motivos para querer a la República. Los campesinos y los artesanos actuaban con lógica al desconfiar de ella, tanto más cuanto que «el principio de igualdad burdamente entendido se había extendido entre las masas ignorantes y crédulas».[687] Los recuerdos de una tradición anterior tendían al igualitarismo, y no era necesaria la propaganda política para avivar los rescoldos de tales tendencias. Pero se expresaban en el intento de comer y beber a costa de los ricos (si era preciso, en su mesa) y mediante el derribo del emblema más visible de su riqueza: la veleta del tejado.(139)

En un entorno de hambre, pobreza y confusión política, sumado a las divisiones en lo alto de la pirámide, las hostilidades tradicionales inspiraban temores, falsedades, esperanzas e imágenes con capacidad de movilización. Todos recordaban las lecciones del pasado. Los nobles y los municipios temían a sus enemigos campesinos.(140) Los campesinos odiaban a los «burgueses» y pensaban pisotearlos. Se habla mucho de las sociedades secretas y del efecto de su propaganda en las ciudades pequeñas y en el campo entre 1849 y 1851. Desde luego, sus organizaciones parecen haber sido lo suficientemente eficaces para producir insurrecciones locales en numerosas zonas después del golpe de Estado del 2 de diciembre. Pero es muy dudoso que algún campesino se movilizara en defensa de la República o de la Constitución o para oponerse al golpe de Luis Napoleón. Llama la atención la ignorancia política de los campesinos pertenecientes a dichas sociedades. «Me apuntaron a un círculo; siempre había creído que era una sociedad benéfica», dijo uno, y aunque puede que mintiera, como el buen soldado Schweik, los datos que tenemos indican que muy a menudo era así. Desde luego, reinaba la confusión sobre lo que eran tanto los círculos como las insurrecciones. En el Ardèche varios insurgentes declararon que les habían dicho que el prefecto les esperaba en Privas para recoger sus votos. Incluso el fiscal reconoció que muchos insurrectos no sabían lo que hacían: algunos creían que luchaban por la abolición de los impuestos o para conseguir trabajo; otros creían que respondían a la petición de ayuda del presidente o a su llamamiento al pueblo para ocupar las ciudades rurales; a muchos sencillamente los presionaron para seguir a la multitud, que solía tener un peso determinante, como en el caso del campesino de *La fortuna de los Rougon* de Zola que, llevado a juicio por participar en la insurrección, solo alcanza a balbucear: «Soy de Poujols». Para él, era suficiente; y la solidaridad de los pueblos (rojos o blancos, los hombres marchaban al son de las campanas de las iglesias) o el prestigio de un notable local (como el notario que encabezó a cien hombres de su localidad para que marcharan sobre Mirande, en el Gers) o el odio a las ciudades, a los usureros, a los ricos, bastaban para explicar la mayor parte de lo que ocurría.[688]

Las autoridades acusaron a los rebeldes de pretender la revolución social. Y así era, aunque con limitaciones: «Queríamos defender los derechos del pueblo», explica un detenido de Bourg-Saint-Andéol. «¿Qué quiere decir con los derechos del pueblo?». «No lo sé». Se oye hablar de llamamientos a «cinco horas de saqueo» y, por si hiciera falta algún incentivo, «¿no estáis cansados de ser pobres?». Antoine Soulies, de Saint-Privat (Dordoña), fue detenido por declarar que había afilado su guadaña para desbrozar las casas de Saint-Aulaye. Los agitadores urbanos intentaron atraer a los campesinos jugando con su odio a las ciudades: les prometieron que serían arrasadas o incendiadas, o mejor aún, que ya ardían en llamas (Limoges) o habían sido quemadas. Y el lenguaje revolucionario recuperó las fuentes de tipo tradicional. En el Ardèche cantaban de este modo el pareado sobre la sangre impura que empapa los surcos: «Marchemos sobre Privas e incendiemos el registro de la propiedad y la oficina de Hacienda». En Thiers la contraseña era «Marat y la Revolución», el grito de guerra, «¡Muerte a los ricos!». Los dos mil campesinos que marcharon sobre Agen rugían: «Vive la guillotine!». Y en Narbona tuvo un éxito tremendo la «Canción de la guillotina». En Carcasona se oyó gritar a Léon Wralier de Moux: «Tenemos que jugar a la petanca con las cabezas de los ricos». En Seyches (Lot y Garona) uno de los cabecillas de la multitud aseguró a su público que los pobres no serían felices hasta que hubieran cortado en dos a todos los *messieurs* y a todos los curas.

La imaginería era inequívocamente la de la Revolución: Quiero beber un litro de sangre y llevar una cabeza en mi bastón… Quiero hacerme un cinturón con sus tripas… Les echaré su hígado a los perros… Que la sangre corra por las calles como el agua en día de tormenta. Pero el ambiente era festivo, porque la rebelión era una ruptura de la rutina diaria, un desahogo parecido al del Carnaval. «Mañana —gritaba un agitador a la multitud de un pueblo del Lemosín—, mañana seremos cincuenta mil en Limoges. Será la mejor fiesta que hayamos tenido en la vida». Los leñadores dudan en unirse; les prometen pollo, pavo, champán y vino de Burdeos. «Hoy no, pero mañana seguramente celebraremos *le grand carnaval*. La República de los campesinos ya está aquí; mañana

celebraremos la fiesta de la cosecha». Incluso ante el fracaso, cuando llegó un mensajero para advertir que la causa estaba perdida y que los insurgentes debían dispersarse, el lenguaje seguía siendo coherente con el estado de ánimo: ya era demasiado tarde para dispersarse, respondieron, «el vino se ha derramado; ¡hay que beberlo!».[689]

Una escena reveladora tuvo lugar en Béziers, donde los pueblos de los alrededores se levantaron en masa y al amanecer del 4 de diciembre llenaron la ciudad de hombres armados y furiosos. Una cuadrilla de estos, a la caza de enemigos, se encontró con un abogado local y su suegro, ambos republicanos. Los caballeros gritaron, en francés, que eran republicanos y amigos. Los campesinos respondieron en *patois*: «¡A por ellos!». Mataron a uno e hirieron de gravedad al otro. Para estos rebeldes «de la parte más pobre e ignorante del *peuple* de Béziers», el enemigo era sencillamente el burgués, ¡y el burgués francófono!

Cuando se nos dice que en 1849 la política republicana penetró en ámbitos y estratos de la sociedad que hasta entonces no estaban politizados, hay que preguntarse hasta qué punto podía esto ser novedoso. Las alternativas a la resignación habitual fueron acogidas con alegría, pero las formas de expresar la rebeldía eran tradicionales —farandolas, canciones, amenazas— y los objetos contra los que se dirigía esa rebeldía también lo eran. Como señala Philippe Vigier con magistral detalle, los temas de la época eran los de siempre, recalentados, y las tensiones que estallaron tras el 2 de diciembre eran conocidas: la ciudad contra el campo, los pobres contra los ricos y contra los usureros, el pueblo contra los notables, no los obreros contra los empresarios. La «infección del socialismo», que se extendía con tan deplorable rapidez entre los campesinos pobres de los Alpes, y en otros lugares sin duda, se impuso porque tenía un tono familiar. «Es espantoso cómo se dejan engatusar con la idea de que se harán ricos mientras duermen», comentaba un agente bonapartista. ¿Por qué no, si ese era un tema tradicional de los cuentos campesinos y, de todos modos, solo un milagro podía llevar las riquezas al campesino? «Sorprendente continuidad de las reacciones campesinas», comenta Albert Soboul. ¿Por qué iba a ser

sorprendente, si era tan poco lo que había cambiado?[690]

Visto desde esta perspectiva, el Segundo Imperio no fue un interludio de represión para una «clase» campesina recién politizada, sino un periodo de relativo bienestar, durante el cual, con el orden y la actividad económica restaurados, las posibilidades de crecimiento económico urbano o dirigido por las ciudades se extendieron al campo, a cuyos habitantes satisficieron a su manera. La gente del pueblo, anunciaba el alcalde de Courgis (Yonne), estaba bastante satisfecha con la nueva Constitución de 1852, tanto más cuanto que sus vinos se vendían razonablemente bien.[691] Los campesinos solían identificar a los adversarios del Imperio con las fuerzas reaccionarias empeñadas en restaurar la antigua opresión, más que con las fuerzas preocupadas por preservar o recuperar algunas vagas libertades nuevas.(141) Y el hecho tangible de que las cosas les iban bien hizo que los campesinos identificaran el Imperio con la prosperidad. «Los campesinos votan al emperador no porque no sean hombres libres —escribía Eugène Ténot en 1865— sino porque están satisfechos y porque tienen su manera de ver las cosas, que es distinta de la de los habitantes de las ciudades». Nadie como Napoleón III, decían los campesinos, para mantener al alza el precio del cerdo.[692] Y el subprefecto de Brive informaba así del éxito de la gran feria de 1853: «Los campesinos regresan a casa con fervientes gritos de "¡Viva el Emperador!"».(142)

Martin Nadaud, ya mayor, nombrado prefecto de su Creuse natal en 1870 por Gambetta, comprobó que los hombres ya no hablaban, como en 1849, de valentía, de abnegación, de sacrificio. Su mirada se había desplazado de fórmulas abstractas que apenas comprendían a cosas concretas que tenían a mano. La política era cuestión del modo de vida, y en general se vivía mejor; así que la gente hablaba de cómo hacer más productivas las cosechas (ahora que las comunicaciones y el comercio hacían posible y relevante el aumento de la productividad) y del precio del ganado.[693]

Tales actitudes han suscitado generalmente comentarios peyorativos, incluso por parte de observadores sensibles y

comprensivos. Paul Bois, al hablar de las elecciones de 1790 y de 1791 en la Sarthe, muestra cómo las de 1790, en las que había en juego cargos de ámbito departamental, contaron con una participación muy elevada de los mismos campesinos que al año siguiente acudieron en un número increíblemente bajo a votar a los representantes de la Asamblea Legislativa. En 1790 estaban en juego la administración y los intereses locales; en 1791 se decidía el Gobierno de Francia. Para los compatriotas, «ignorantes y egoístas, la deliberación política era algo carente de todo sentido»; las cuestiones nacionales no les movían, solo «la percepción de sus intereses». Indiferentes a las noticias sobre la huida del rey a Varennes y su captura, derrocamiento y ejecución, los campesinos se mostraban preocupados por la escasez de cereales, el saqueo o la requisición del trigo, el aumento del precio del pan, la devaluación del *assignat* y los conflictos relacionados con los sacerdotes e iglesias locales.[694] ¿Era eso tan extraño, lamentable, erróneo? Las cuestiones de interés nacional no deben preocupar mucho a quienes no ven que tengan mayor relevancia para ellos. Se diría que lo más natural es sentir un vivo interés por los asuntos que sí le conciernen a uno, que puede considerar importantes porque le afectan de lleno y en los que puede intervenir. Pero, dejando a un lado estos juicios de valor, suponiendo que sea lícito hacerlos, es cierto que la indiferencia hacia cuestiones cuyo interés fuera más allá del ámbito local era un reflejo del aislamiento mental y práctico: las condiciones que hacen que el mundo exterior no sea importante también hacen que uno se sienta impotente para cambiarlo. A finales del Segundo Imperio, la mayor implicación material se tradujo en una mayor politización. Pero solo en un grado ínfimo.

Los campesinos estaban entrando en el mundo moderno, pero el proceso de cambio era ambivalente e inevitablemente incómodo. La política seguía personalizándose, al igual que los programas y los principios. En el siglo XX no estamos en condiciones de denunciar la personalización de las cuestiones políticas como prueba de una mentalidad primitiva. Puede que simplemente refleje una concepción realista del funcionamiento de este ámbito. Sin embargo, el predominio de las personalidades individuales sobre los temas sigue

siendo un indicador (aunque tenue) de una etapa política anterior y de una época en la que el papel de intercesores, líderes e intérpretes se admitía más fácilmente que en la política popular de hoy. Esto se debe en parte a que ese papel era objetivamente mayor y en parte a que las mentalidades no se habían ajustado a la abstracción, que es la característica suprema del mundo y la mentalidad modernos.

La personalización es el estadio inicial de la política moderna, y las elecciones de febrero de 1871 se convirtieron muy pronto en plebiscitos simbólicos: una batalla entre Thiers y Gambetta, que encabezaban las listas de sus partidos respectivos en muchos departamentos y encarnaban el gran debate entre la paz y la continuación de la guerra, pero además personificaban el conflicto. Planteado así, no es de extrañar que el bonapartismo perdurara como mito, como modelo o como fuente de las supremacías locales. Las políticas, los temas, los gobiernos eran abstracciones. La mayoría de la gente «vota al hombre», informaba un oficial de policía en el Gers en 1876, «no necesariamente contra el Gobierno». No es de extrañar que en 1878 un periódico republicano se lamentara amargamente de que los campesinos siguieran pensando que Napoleón III era responsable de las buenas cosechas de los años imperiales, que siguieran creyendo que tenía que gobernarles un hombre «que debe ser hasta cierto punto un taumaturgo» —sanador y hechicero— en tiempos de necesidad.[695] Cuando los campesinos de la Charente decían: «Necesitamos a un hombre» y votaban al general Boulanger, puede que se refirieran a un hombre fuerte, pero también sencillamente a una figura reconocible y simbólica: el «hombre a caballo», no necesariamente un icono de la reacción, sino algo concreto. (143)

La personalización de la política era especialmente visible en el ámbito local, donde las cuestiones nacionales se convertían en banderines de enganche de facciones, enemistades e intereses locales. La rivalidad de clanes y partidarios vinculaba la política nacional a cuestiones locales no relacionadas y proporcionaba etiquetas que pueden inducir a error fácilmente. En el Périgord oriental, escenario de una feroz rivalidad entre las dos grandes firmas de

comercio fluvial Barbe, de Auriac, y Chamfeuil, de Espontours, nadie podía evitar tomar partido por una u otra. «Hay que estar a favor de Barbe o de Chamfer», decía el refrán popular, y la política nacional tenía muy poco que ver en ello.(144)

No es que la política nacional fuera totalmente irrelevante, sino que, puesta al servicio de una causa local, se convirtió en parte de la política local. Los recuerdos de 1793 o de 1815 afectaban a la orientación de un clan local, y los intereses sociopolíticos se expresaban gravitando en torno a un hombre o a una familia. Según un análisis de las elecciones de 1869, los votos de las distintas zonas de la Vendée no tendían a distribuirse en función de criterios económicos, sino que reflejaban las experiencias históricas locales. Un viajero conservador que escribía sobre los monárquicos de Carpentras en 1873 señalaba que no odiaban tanto a la República como a los republicanos. En la Alta Maurienne, «uno pertenece hereditariamente a los rojos o a los blancos, y a muchos les resultaría difícil explicar sus convicciones políticas». También en el Vivarais «se es rojo o blanco». La Revolución redefinió las luchas entre protestantes y católicos: la derecha y la izquierda dieron continuidad a sus enfrentamientos. Se era miembro de una de las facciones tradicionales por interés, por simpatía, por experiencia propia, pero eso no alteraba en nada a las facciones en sí. Eras blanco o rojo porque eras carretero o porque tenías un pariente al que el Gobierno había maltratado; y quizá también por el «talante individual y familiar».[696] Los asuntos nacionales, adaptados para su consumo local, permitían a un grupo de poder oponerse a otro que a menudo era muy parecido en riqueza y posición social. «No es que no se aproveche cualquier ocasión para ocultar las cuestiones de interés personal tras la máscara de la política». Pero todo el mundo sabía que eso era lo que se hacía.[697] Así, la pequeña comunidad de Martel (Lot) llegó a 1848 «dividida desde tiempos inmemoriales en dos bandos», ambos encabezados por «familias honorables»: uno defendía el «progreso» y el otro forzosamente la «resistencia» al mismo. Pero, como comentó un juez cuando se produjeron disturbios en la localidad vecina de Le Vigan, aunque los cabecillas de los dos partidos estuvieran involucrados en la política, «entre

la tropa, es cuestión de personas». Y en 1853 el subprefecto de Avallon se refería a algo más que a su distrito cuando describía con ironía «todas estas luchas internas carentes por completo de color político, que giran en torno a un círculo reducido de personalidades».[698]

La abundante masa de informes oficiales producidos por el Segundo Imperio y la Tercera República muestra que la política siguió siendo local, y esta última siguió siendo personal. «No hay partidos políticos propiamente dichos —informaba el subprefecto de Mirecourt (Vosgos) en 1869—; solo hay partidos locales». Al igual que el campesinado de la Sarthe descrito por Paul Bois, los campesinos de todas las regiones que he estudiado, desde los Vosgos hasta Bretaña, seguían siendo indiferentes a la política nacional, preocupados por las cuestiones y las personalidades locales. El prefecto de los Vosgos se mostraba exultante en 1870: «Los ánimos en el campo son excelentes: las opiniones políticas se ignoran casi por completo». Y desde Agen: «La política general deja indiferente a las masas». Los notables locales ejercían influencia política no solo porque ostentaban el poder, sino porque las cuestiones políticas les importaban más que al campesino; con su simple apoyo, el campesino podía ganarse sin esfuerzo la gratitud de sus iguales o superiores a quienes aparentemente preocupaban esas cosas tan inútiles.[699]

Donde imperaba el aislamiento físico y económico, las alternativas o el acceso a ellas eran limitados y se imponía una jerarquía de prioridades. Los forasteros pregonaban ideas extrañas en un lenguaje extraño, a menudo literalmente incomprensible.[700] El trabajo, los cultivos y la tierra eran lo que importaba; el acceso a ellos, al dinero en efectivo, a la ayuda en caso de necesidad; y todo ello estaba vinculado a las relaciones personales. También lo estaba el bienestar general de la comunidad, cuyo destino descansaba en manos de un grupo reducidísimo: una o dos familias. El orgullo personal y un mínimo de recursos podían proporcionar la independencia, pero esta era también individual, mientras que las grandes causas, formuladas y entendidas en términos vagos, se adoptaban para subrayar una postura personal, no un compromiso ideológico. La consideración juiciosa de los

intereses particulares y comunitarios hacía que la conformidad con las preocupaciones de los notables no representara un sacrificio y seguramente fuese bastante rentable. Verse cortejado por los superiores sociales era una rareza que reforzaba la autoestima. Pero, en cualquier caso, vender el voto o dárselo al amo era visto como el intercambio de un derecho sin sentido por una ventaja concreta. Todos los bandos lo reconocían cuando las elecciones prometían ser reñidas, y los republicanos se mostraban tan dispuestos a proporcionar bebidas gratis como sus oponentes, mientras llevaban a las urnas a toque de tambor a los campesinos de sus fincas y de sus parientes.(145)

Las interpretaciones forzosamente deben quedarse en conjeturas, pero me sorprende la falta de comprensión de comentarios como los del comisario de Plaisance (Gers) que señala que el pueblo «no trata de comprender las consecuencias de su voto: vota a esos señores y punto».[701] Pues claro que votaba a esos señores. ¿A quién, si no, iba a votar, y por qué no había de hacerlo, en vista de lo expuesto? Pero, dentro de estos límites, también participaban, al igual que los votantes de hoy, con la esperanza de conseguir una rebaja de impuestos; y aunque, al igual que los electores más modernos, acabaran decepcionados con demasiada frecuencia, era un criterio bastante razonable para elegir por quién optar. También lo era el interés por la seguridad personal, que podía trascender las diferencias ideológicas, así como la preocupación por que los representantes, fueran cuales fueran sus opiniones, se entendieran bien con la administración nacional, que ya había sido identificada como una caudalosa fuente de favores. Esto fue lo que hizo que la segunda circunscripción de Riom rechazara a Alexandre Varenne para el Consejo General en 1907, como explicó el prefecto, ya que aunque apreciaba sus «opiniones avanzadas», el electorado, «esencialmente progubernamental», no quería que sus representantes estuvieran enemistados con la autoridad.[702] Sabían lo que les podía costar y, aunque no les importaba elegir a un socialista, querían que mantuviera una relación cordial con los que estaban al mando.

Aparte de (o en torno a) estas consideraciones, la política nacional a escala local seguía siendo un reflejo deformado de

la política municipal, como siempre. Las rivalidades locales y las rencillas familiares dividían a los habitantes (Aubenas, Ardèche, 1874). Los partidos políticos, en el fondo, eran inexistentes, la gran mayoría no les prestaba atención; solo importaban las cuestiones locales, no las políticas (Bourg-Madame, Pirineos Orientales, 1876, 1882). Los campesinos estaban demasiado ocupados con la cosecha de patatas y aventando el grano como para prestar atención al manifiesto del conde de París, tan difundido por los monárquicos (Rambervillers, Vosgos, 1887). La política era el enfrentamiento de un hombre contra otro; no había espíritu político en estos lugares (Saint Flour, Cantal, 1889). Los partidos solo se ocupan de la política en época de elecciones (Billom, Puy-de-Dôme, 1890). Indiferencia absoluta hacia los asuntos políticos (Riom, Puy-de-Dôme, 1892). Asuntos locales y odios locales (prefecto de los Pirineos Orientales, 1892). En este distrito no había diferencias políticas, solo personales (Thiers, Puy-de-Dôme, 1896). Las ideas políticas no desempeñan más que un pequeño papel minúsculo, pero en todas partes hay numerosas rencillas y animosidades personales (Issoire, Puy-de-Dôme, 1897). Las elecciones se basan en el nombre de un candidato, no en los principios e ideas que este representa (Gourdon, Lot, 1897). No había partidos de verdad, concluye Raymond Belbèze en 1911: «El campesino [típico] elige a su candidato en función de la tradición familiar o de lo que cree que es su interés inmediato».[703]

No pretendo insinuar con todo esto que esos motivos no intervengan en la política actual. Ni mucho menos. Solo que ahora se contraponen a otras consideraciones, mientras que en su momento eran dominantes. Los vínculos personales son adecuados y necesarios en las sociedades aristocráticas u oligárquicas, donde proporcionan sustitutos funcionales a las instituciones más complejas de las sociedades de dimensiones mayores. La pérdida de importancia de las lealtades personales en la política de la campiña francesa fue un efecto de escala, del aumento de la participación, junto con la mejora de las técnicas de comunicación, en lo que llamamos «política moderna». Sin embargo, no cabe duda de que hay lugares en los que los vínculos personales y locales siguen

siendo un factor político importante, por no decir el principal. Escribiendo sobre un cantón rural de Santerre en el periodo de entreguerras, Jacques Bugnicourt comenta hasta qué punto las rivalidades personales y de clan seguían rigiendo la política local: «Se recurre a un vocabulario concreto para insultar mejor, se crea un vínculo entre las tendencias locales y lo que se entiende por tendencias nacionales»; al final, sin embargo, «la elección no es más que un episodio de la rivalidad de los clanes [...] un medio conveniente para acentuar viejas animosidades».(146)

Maurice Agulhon ha planteado que esta adaptación de las cuestiones ajenas era importante en el periodo de transición, cuando se podía influir en las poblaciones rurales poco afectadas por el mundo exterior mediante consignas ideológicas que se correspondiesen con los odios o con las aspiraciones locales, y que la interacción de estos motivos con el folclore local formaba parte del proceso de aculturación. [704] Pero conviene recordar que lo que dice Agulhon sobre la sociedad rural antes de 1848 continuaba siendo válido al cabo de medio siglo en muchas partes de Francia, donde la aculturación aún era muy incompleta; y que esta estratagema se utilizó durante al menos cien años.

Para entonces, el pueblo de Picardía que ha estudiado Bugnicourt estaba plenamente integrado en la economía moderna, por lo que la persistencia de la política personal debe significar algo más. Para que las viejas enemistades sobrevivan, hay que recordarlas; para que los clanes perduren, tiene que haber continuidad. Cuanto menos móvil sea la sociedad, mayor será la estabilidad de sus temas y de sus categorizaciones. Aunque ninguna sociedad rural fue nunca estática en su composición, la proporción de recién llegados fue siempre lo suficientemente reducida como para permitir la asimilación y el adoctrinamiento en el saber local. Los temas podían persistir y las familias también, de una manera que a la política urbana, al menos desde el siglo XIX, no le hacía falta tener en cuenta. La medida en que esto afectó a la actividad política y al lenguaje en el campo puede servir como índice de modernización.

Otra explicación de la persistencia de la política personalista la aporta Henri Mendras, que considera que la

sociedad rural se basa en una confusión de papeles. Es decir, cada participante tiene menos una percepción funcional que una percepción total de los demás: el cartero es también un vecino, un primo, un acreedor; el tendero vende, pero también compra cosas, bebe contigo, es un aliado político; y así sucesivamente.[705] Las funciones y las instituciones se encarnan en los hombres, de modo que la Iglesia es el cura, la escuela es el maestro, el Ayuntamiento es el alcalde o el teniente de alcalde. La vida social se concibe como la interacción entre individuos, y todos los acontecimientos se atribuyen a la voluntad de alguna persona. De ello se desprende que las operaciones de las instituciones, de las funciones abstractas, las tendencias o las fuerzas no son realidades en la experiencia de los aldeanos, a quienes les cuesta comprender el funcionamiento de la política y de la economía más allá de su experiencia inmediata. Esta dificultad puede disminuir a medida que se conoce el accionar de instituciones desconocidas. Pero nunca desaparecerá del todo. No lo ha hecho en la mente urbana. Una vez más, la diferencia es de grado; pero el punto de inflexión se produce en el momento en que un campesino del modelo de Mendras reconoce, aunque a regañadientes, que la política es una forma indirecta de tratar los asuntos de interés directo.

Otra tendencia, que aún se mantiene, aunque debilitada, refleja el arcaísmo perdurable de la política. El prefecto de los Pirineos Orientales lo expresó muy bien cuando explicó la situación electoral en 1889. No eran las etiquetas de los partidos, sino el regionalismo lo que determinaba el voto: «Las rivalidades locales […] volverán a despertar con tanta fuerza como en el pasado; basta con que una parroquia vote al señor B, para que la parroquia rival dé sus votos a A».[706] Una y otra vez, dado que las etiquetas enmascaraban la política y los sentimientos locales, las raíces de un candidato contaban más que su adscripción política. Así, en varios casos, las parroquias de izquierdas se vieron abocadas a votar a un candidato de la derecha porque era «su hombre», y las zonas de derechas a votar a la izquierda porque el candidato resultaba ser un médico local, o simplemente para fastidiar al odiado rival de Villarriba o Villabajo.

También aquí las pervivencias son sugestivas. Las antiguas oposiciones simplemente se redefinieron al pasarse el llano a la izquierda mientras la montaña se aferraba con obstinación a la derecha y al catolicismo. La economía pastoril que sobrevivía en la montaña se reflejaría en el apego a las viejas costumbres que se desintegraban con rapidez más abajo. El proceso se aceleraría cuando, como en la Maurienne, el desarrollo industrial convirtiera a los campesinos en proletarios y atrajera a trabajadores inmigrantes de fuera. [707] Todo esto creaba jerarquías que rivalizaban con las viejas y conocidas, divisiones de clase de tipo moderno que alejaban de las prácticas y lealtades tradicionales: tensiones que abrían la puerta a la política moderna. Pero no existen unas pautas coherentes.(147) Lo único que se puede afirmar con certeza es que el aislamiento y la autosuficiencia contribuían a la estabilidad política (o más bien apolítica), o dicho de otro modo, al rechazo de las ideas nuevas; y que coincidían con una orientación política personalista, más que hacia la derecha o la izquierda.(148)

La proximidad a las ciudades y a sus mercados, por otra parte, con todos los desplazamientos que suponía, aceleraba la tendencia al movimiento y a la evolución. Por pequeña que fuera, en la ciudad había algunos funcionarios, comerciantes, médicos, veterinarios, juristas; círculos o sociedades, tal vez una logia masónica; y una «prensa» que podía leerse en el café y de periodicidad diaria o semanal; todos ellos, probablemente portadores de ideas externas. La tensión entre la pequeña localidad —subprefectura o centro de distrito— y el campo circundante aumentaba y se complicaba con la introducción de novedades urbanas. A su vez, la ciudad pequeña solía introducir tensiones políticas nuevas en el campo. Así, en el Allier, la emancipación política de las zonas rurales del dominio de los grandes terratenientes parece que se debió claramente a la vitalidad de ciertos *bourgs*, «núcleos de oposición», que proporcionaban al campo de los alrededores un liderazgo político alternativo. El hecho de que un pueblo o un municipio obtuvieran o no ese protagonismo dependía quizá del grado de integración de dicha urbe en el mundo exterior. En el Ardèche, por ejemplo, Le Cheylard, que se mantuvo al margen de las corrientes económicas hasta la

década de 1880, era un núcleo políticamente inactivo, al igual que la comarca circundante. Sin embargo, al sur, Largentière, un importante centro de comercio entre zonas complementarias, así como sus alrededores, estaba políticamente vivo.[708]

En el mismo territorio surgían y se desarrollaban otras tensiones con posibilidades políticas. Se habían abierto grietas cada vez más profundas en los cimientos de la sociedad rural, en esa «sumisión y respeto a las leyes y reglamentos y deferencia respetuosa hacia los agentes de la autoridad» de la que informaba complacido el superintendente de la policía de Céret.[709] Pero esto era en 1876, y Céret se encuentra en un valle pirenaico. En otros lugares, las semillas del cambio habían brotado mucho antes. Habían llegado con alternativas: la posibilidad de elegir y de escapar de la autoridad. Baudrillart, de viaje por el sur, observó que el lenguaje local no tenía un término para referirse al respeto y, por tanto, utilizaba «miedo». De hecho, «respeto» (*respe*) aparece por lo menos en los diccionarios. Pero también lo hace *crainto*, que se aplica tanto al respeto como al miedo. El temor y la reverencia no están muy alejados. A un niño se le enseñaba que debía temer a su padre; a un subordinado, a su superior. Las manifestaciones externas de deferencia simbolizaban la sumisión: besar la mano del padre, arrodillarse ante el amo, como todavía hacían los campesinos de Bretaña en la década de 1840. La deferencia basada en el miedo, la dependencia y la sumisión no evitaba el rencor, sino que contribuía a engendrarlo. Los proverbios populares reflejaban la malicia de los subalternos que se regocijaban con la incomodidad de los superiores: «Cuando el amo se lleva un chasco, el sirviente se lleva una alegría».[710] Y en el Lauragais, donde en los latifundios se cultivaba trigo y en los minifundios, maíz, los pobres saludaban las lluvias de verano que amenazaban a los unos y ayudaban a los otros con la expresión «Llueve insolencia». Si la cosecha del latifundista se malograba y el minifundista cosechaba maíz en abundancia, podía permitirse dejar de lado el miedo y ser tan «insolente» como quisiera. (149)

La oportunidad para la insolencia tardó en llegar, aunque a partir de la década de 1830 encontramos fuentes que comienzan a lamentarse de la pérdida de respeto a la autoridad de todo tipo, especialmente hacia los amos. La Encuesta Agrícola de 1867 lamentaba que, aunque las condiciones del trabajo rural habían mejorado, las relaciones entre los trabajadores y los empleadores se habían deteriorado. Ambas cosas estaban, por supuesto, relacionadas; la posibilidad de abandonar la tierra, el éxodo de la población rural, por limitado que fuera en la época, había hecho subir los salarios. Al cabo de una década, en los años setenta del siglo XIX, un médico del Tarn se admiraba de la desaparición del aparcero de antaño, «lleno de deferencia por su amo». Los aparceros eran ahora «menos esclavos de la rutina, más competentes, más trabajadores, pero muy independientes, y tratan al amo como a un igual, de lo más egoístas [...] menos serviciales que antes e inclinados a sacrificarlo todo por su propio interés».[711] Ahí estaba todo condensado: el cambio y el observador al que no le hace ninguna gracia que los grupos inferiores empiecen a anteponer sus propios intereses a los de sus amos, o más aún: que constaten la existencia de intereses distintos.

La mera existencia de alternativas había alentado expectativas más altas, y hasta cierto punto había acarreado ganancias. Pero el abismo entre las ganancias reales y las expectativas, que creció a un ritmo sin precedentes (por modesto que pueda parecer hoy), intensificó las fricciones existentes y evocó comentarios sobre la malevolencia y la hostilidad de las clases inferiores hacia las superiores. A ello se unió otro acontecimiento, del que habló Théron de Montaugé en 1869: «El vínculo clientelar, tan poderoso en el pasado, [...] no tiene fuerza hoy». Por tanto, las clases superiores «ya no constituyen un pilar del Estado».[712] Ahí estaba el problema. Las clases superiores se habían diversificado tanto que ofrecían toda una serie de autoridades alternativas. La deferencia no necesitaba extinguirse para menguar, sino simplemente trasladarse de un objeto a otro. Sin embargo, la proliferación de autoridades rivales socavaba el concepto mismo de autoridad.

Desde principios del siglo XIX, la sociedad rural y sus

jerarquías se habían vuelto cada vez más complejas. La adquisición de tierras del Estado por parte de los burgueses, el mayor número de nobles que vivían en sus fincas, sobre todo a partir de 1830, y el número creciente de profesionales y funcionarios de las pequeñas ciudades del campo habían desvirtuado lo que antes era un tejido social bastante sencillo. Esto ocurrió en un momento en que los campesinos prósperos, enriquecidos por la supresión de las supervivencias feudales y por las oportunidades de adquirir tierras, comenzaron a consolidar su nueva posición social. Aunque seguían estando cerca del resto de los campesinos, intentaban marcar distancias con ellos imitando a los grupos sociales superiores. (150) Al hacerlo, inevitablemente, sus relaciones con los trabajadores cambiaron. La vida de penurias comunes había establecido durante mucho tiempo una igualdad aproximada entre el campesino y sus vecinos, y aún más entre el campesino y sus trabajadores, que compartían su mesa y, si dormían en el establo, no se sentían mucho peores que él. A los que la pobreza había unido, la prosperidad los separó. El *domestique* (parte del hogar) se convirtió en un *ouvrier*. En algunas familias se empezaron a preparar dos tipos de pan: el de mejor calidad, para los amos, que aprendieron a comer en la vajilla y a beber vino; y el pan negro de siempre, para los jornaleros, que lo mojaban en agua o vino aguado. La división era aún más aguda si el labrador rico se dedicaba a la cría de caballos o al ganado, pues entonces se acababa el trabajo en común: los empleados y sus amos ya no compartían el mismo horario. El labrador iba al mercado, donde bebía y cotilleaba. El trabajador que se quedaba en la finca lo veía con desagrado, sobre todo porque contravenía la tradición. Era una situación de privilegio. El ocio se disfrutaba por separado, igual que se trabajaba por separado. Los empleados rurales dejaron de compartir mesa con los amos para comer por su cuenta en el establo o, los días de fiesta, en el *cabaret*. Las relaciones cotidianas reflejaban las nuevas tensiones, las nuevas fricciones, de modo que en 1884 los terratenientes del pueblo, a los que hasta entonces sus paisanos saludaban cordialmente, ahora eran vistos con recelo.[713]

Esta tendencia, que apunta a nuevas divisiones en el conjunto de la sociedad campesina, llevó en su momento a los

labradores más prósperos a engrosar la lista de notables locales. También los labradores podían convertirse en burgueses, sobre todo cuando empezaron a comprar las propiedades de los terratenientes urbanos absentistas. Se incorporaron a la batalla por los cargos políticos (símbolos de posición social e influencia) y compitieron entre ellos y contra los demás en la política municipal y en la lucha por los honores.[714]

Toda esta competencia en un mercado político cada vez más abierto creaba desconcierto y cierta confusión, pero también dio margen de maniobra a los hombres de clase inferior o, por lo menos, un sentido de discreción y la posibilidad de elegir. También contribuyó a mejorar su autoestima. Al escribir sobre el Berry en 1913, Hugues Lapaire señaló que el campesino había dejado atrás el servilismo. Ya no se inclinaba ante cualquier ciudadano, ante cualquier caballero. Es cierto que seguía utilizando fórmulas de cortesía cuando hablaba contigo, pero cuando le dabas la espalda llamaba a sus cerdos «señores» o «nobles». Puede que lo hiciera antes, sin que el amo le oyera (aunque es dudoso que se hubiera atrevido). La novedad radicaba en el tono de seguridad en sí mismo, en la ausencia de «servilismo», en la negativa a considerar al hombre de ciudad como automáticamente superior.[715]

Al campesino simplemente le iba mejor, y también tenía más trato con la gente de ciudad. Pero la oportunidad de elegir entre sus superiores debió de servirle para reforzar su autoestima. No es que la dependencia no continuara: el pequeño propietario seguía bajo la presión de sus acreedores, de los hombres que lo empleaban o le prestaban su yunta de caballos para arar sus tierras, sobre todo del terrateniente local, noble o burgués: «Dueños de la tierra, de la vida, de las almas». Todavía a finales de siglo, el terrateniente de Chanzeaux (Vendée), exigía a sus arrendatarios que se reunieran en su mansión antes de la misa dominical, que fueran a la iglesia en procesión detrás de su carruaje y que luego regresaran a la mansión, donde les interrogaba sobre el sermón del día.[716] Lo interesante es que estos personajes mantenían su autoridad no tanto por vínculos económicos directos como por unas relaciones y atenciones continuadas

después de que el votante rural tuviera la oportunidad de elegir.(151) Cuando el señor de la hacienda era una presencia tangible, como en el caso del barón de Rochetaillée, que tenía una cuenta abierta con el carnicero y el panadero en beneficio de todos los pobres de su pueblo, situado cerca de Saint-Étienne, las lealtades tradicionales se veían reforzadas por la gratitud. Cuando una gran familia poseía la riqueza y la influencia necesarias para conseguir una iglesia, carreteras, un puente, escuelas, un reloj municipal y una oficina de telégrafos para la comunidad, como hicieron los Dampierres en Cazères-sur-l'Adour, «es algo reconocido, juzgado, valorado por todas las familias, incluso por las que no están predispuestas a la gratitud». Pero en la mayoría de los casos, los grandes terratenientes no vivían en sus tierras. Visitaban sus propiedades de vez en cuando, transmitían sus instrucciones a través de sus administradores y perdían el contacto con un electorado cada vez más exigente y dispuesto a dejarse convencer por otros. Las familias locales, los notarios, los procuradores, los veterinarios y, sobre todo, los médicos —algunos de los cuales habían servido a la región durante varias generaciones— constituían una élite alternativa que cultivaba a los votantes con mayor asiduidad. [717]

Cuando, en 1871, Léonce de Vogüé, a pesar de haber sido elegido diputado de la Asamblea Nacional justo detrás de Thiers en la lista de los conservadores, perdió su escaño en el Consejo General del Cher en favor de un médico rural, lo atribuyó a las oportunidades que habían «entusiasmado a todos los ambiciosos mediocres (notarios, médicos, jueces de paz)». Personas como estas, sostenía, «viven más cerca del sufragio universal y se valen de él para captar votos». A los ojos de Vogüé, como él mismo dice, eso era hasta cierto punto degradante. Tampoco menciona, como sí haría su nieto, que el médico en cuestión, aunque mediocre en la práctica profesional, era apreciado en su cantón por los numerosos servicios que había prestado a sus conciudadanos.

Al cabo de una generación, nos encontramos con la victoria de Melchior de Vogüé en las elecciones al Consejo General del Cher, en los decenios de 1880 y 1890, frente a «un pequeño médico de pueblo», que al final consiguió derrotarle en 1904.

Un amigo que escribe a Vogüé para consolarle de su fracaso le asegura que no podía haber una contienda electoral justa «entre los charlatanes que prometen que el Estado cambiará la suerte de los trabajadores […] *y que lo repiten los 365 días del año en la taberna local,* y un particular, que *una vez cada cuatro años* les dice que quizá tengan que esforzarse en algo».[718] La cuestión no era el contenido de la propaganda, sino su intensidad y su continuidad. Un hombre era una presencia permanente, que hablaba y con el que se hablaba, el otro solo comparecía de vez en cuando. La presencia creaba lazos de reciprocidad; los encuentros sociales reforzaban estos lazos; las pequeñas atenciones y la preocupación interesada halagaban la autoestima de los hombres que, por costumbre, modales, vestimenta, educación y a veces incluso idioma, pertenecían a una clase distinta. El francés era la lengua de las ceremonias, pero era importante poder dirigirse a las clases bajas en su lengua. Estaban ávidos de reconocimiento personal por parte de sus superiores, y agradecidos a quienes se lo ofrecían. «Una cosa les atormenta más que los temas salariales —escribe Audiganne sobre los trabajadores de Ruan —. Es la necesidad de que les tengan alguna consideración». Una atención de este tipo «los eleva a sus propios ojos y acorta las distancias sociales, sin perjuicio de las jerarquías». Llegaría el momento (y Melchior de Vogüé lo predijo en 1886) en que «las clases inferiores» elegirían de entre sus filas a sus representantes («¡Qué será entonces de nuestra hermosa Francia!»). Pero para eso aún faltaba y, por el momento, los que lograban combinar las virtudes tradicionales de la generosidad y algún tipo de munificencia pública con una nueva «familiaridad» complacían a la multitud.[719] Las distancias sociales eran todavía tan grandes que «no ser orgulloso» era el supremo elogio que campesinos y artesanos podían dedicar a un burgués.(152)

Más sensibles a los símbolos de posición que a los presuntos antagonismos de clase, halagadas por las bellas palabras que aumentaban su sentido de la dignidad, las órdenes inferiores respondían con especial presteza cuando los notables las cortejaban.[720] La politización era un aspecto de la aculturación, de escuchar el lenguaje de los superiores e imitarlo, como se imitaba su vestimenta cuando uno podía

permitírselo. Los modales políticos formaban parte de las costumbres urbanas asimiladas lenta y torpemente por un mundo diferente, pero cada vez más predispuesto a aprender.

¿Cómo se asimiló el nuevo lenguaje de la política? Dicho de otro modo, ¿cómo empezaron los muchos no politizados a actuar como si la política no fuera el interés y el coto privado de una minoría?

Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que no lo aprendieron leyendo. «Los campesinos no leen propaganda electoral», informaba el subprefecto de Rochechouart (Alto Vienne) en 1857. Tampoco leían casi nada más. La opinión en las comunidades tradicionales se basaba en el consenso, no en el punto de vista particular sobre las cosas. Al construirse sobre las relaciones personales, la opinión se veía afectada por la palabra hablada, no por la escrita. Tanto en la década de 1850, cuando empezaron a circular textos propagandísticos gratuitos por el campo, como en los cuarenta años anteriores a 1914, la propaganda política siguió siendo principalmente oral.[721] De hecho, el discurso era un acto que trascendía las palabras.(153) Las palabras, en cualquier caso, tendían a ser generalidades que dejaban fríos a los hombres preocupados por los problemas inmediatos, o los conmovían de forma inesperada. Los ideales podían parecer fácilmente amenazas a los campesinos, para quienes el patriotismo era sinónimo de guerra y servicio militar; el orden lo era de la autoridad señorial; y el progreso, de novedades perturbadoras, leyes incomprensibles y más gendarmes. Solo cuando se interpretaba y traducía en términos familiares, el lenguaje político de las ciudades podía resultar atractivo.[722]

El papel de los intérpretes, por tanto, era crucial; e igualmente cruciales eran su número, su variedad y su penetración en lo más profundo de la sociedad rural.[723]

En la base, encontramos una «clase» política compuesta por unos pocos hombres cuyas funciones los ponían en contacto permanente con el mundo exterior: el posadero o el tabernero, el tendero si lo había, el alcalde, el maestro, el cura, los agrimensores, los inspectores de carreteras, algún agente de aduanas o de impuestos especiales, el cabo de la guardia forestal o el comandante de la gendarmería. A ellos

se añadían sus subalternos: el cartero, el alguacil rural, los cantoneros o las cuadrillas de peones camineros y sus capataces, quizá también el sacristán. Todos, menos los dos primeros, se hallaban investidos de funciones oficiales. No estaban al servicio del público, sino del Estado que les pagaba y al que representaban. Eran la personificación del Gobierno, y más concretamente, de un régimen determinado. Era una realidad importante de la vida política rural que estos cargos cambiaran de manos cuando cambiaba el régimen.[724] Precisamente porque la política no era abstracta, los regímenes y los gobiernos se identificaban con los funcionarios que los representaban; una multitud de informes rurales lo ponen de relieve, y la destitución, el nombramiento o el destierro de jueces, jueces de paz, recaudadores y cobradores de impuestos, estanqueros, maestros, carteros y alguaciles demuestran que los informes se tomaban en serio.

Pero la autoridad de estos funcionarios subalternos procedía de algo más que de su posición oficial. En una cultura analfabeta, estos hombres sabían leer y escribir, aunque fuera torpemente; en una cultura particularista, dominaban la lengua oficial: el francés. El cartero era capaz de leer en voz alta las cartas y de explicar vagamente los documentos oficiales. El alguacil podía redactar notas, un informe, una citación policial. Eran los primeros en enterarse de las noticias del exterior, de los notables como el alcalde, que sí leían el periódico, y en transmitirlas de forma más o menos confusa a sus paisanos y a los habitantes de las aldeas de los alrededores. Las noticias del mundo exterior probablemente viajaban como en esos juegos infantiles en los que una palabra susurrada al oído llega al final de una cadena humana tan transformada que se vuelve irreconocible. Sin embargo, eran noticias, un vínculo con la civilización. Y esos vínculos se hicieron más numerosos cuando la facilidad de los viajes empezó a llevar a la gente de ciudad de vacaciones al campo. El farmacéutico parisino que comienza a veranear cada año en Cuers, en las montañas que hay detrás de Toulon, lleva consigo nuevas ideas y durante el resto del año mantiene una correspondencia con los lugareños que les permite enterarse de lo que sucede en la capital.[725] No hay que menospreciar la influencia de los portadores e intérpretes

de la civilización, los más humildes de los cuales seguramente fuesen también los más eficaces.

Con los años, el número de estos emisarios creció. También lo hizo la cantidad de noticias que portaban. Había más cartas, más carteros, sencillamente más información. Las guerras hicieron que en el campo se dieran cuenta de la existencia de un mundo lejano. Lo que empezaron las campañas de 1792-1814, lo corroboraron las del Segundo Imperio. Un flujo constante de informes, rumores, habladurías y exageraciones sobre Oriente, Crimea, Italia, China, África y México regaba Francia de anécdotas curiosas e información. Los acontecimientos más o menos actuales penetraban en el hermético mundo del campo porque las facciones y los Gobiernos se interesaban por captar el interés de los votantes en sus empresas. Eran bienvenidos porque ofrecían algo nuevo y vistoso de lo que hablar: las victorias eran divertidas. No es de extrañar que los aldeanos estuvieran «ávidos de noticias de las hazañas y victorias en Italia» y que disfrutaran oyendo hablar de la audacia victoriosa de Garibaldi, que sin duda se correspondía con los relatos heroicos populares. Por otra parte, las noticias del extranjero empezaron a considerarse cada vez más relevantes. La gente se dio cuenta de que las relaciones con tierras extrañas afectaban a la prosperidad local, incluso en lugares inverosímiles como el Ardèche, adonde los huevos de gusano de seda llegaban procedentes de Italia. El servicio militar y el reclutamiento forzoso afectaban mucho a los campesinos, aunque solo fuera por el aumento del importe del rescate que había que pagar para quedar exento del servicio. Los impuestos para financiar la guerra afectaban aún más a los hogares, en especial cuando, como en 1862, amenazaban con incrementar el precio de la sal.[726]

La Tercera República estaba tan ansiosa como el Segundo Imperio por incrementar su prestigio a base de éxitos internacionales. Los políticos republicanos, decididos a convencer al gran público de lo bien que gestionaban los intereses de Francia, enseñaron a los campesinos aún más sobre el resto del mundo. Estas lecciones se recitaban siempre en un contexto particular —la amenaza prusiana, las fricciones con Italia o la amistad con Rusia—, pero una vez

más introducían a la conciencia popular en nuevos ámbitos. La guerra de 1914-1918 culminó el proceso. No hay que exagerar el impacto de todo esto; el conocimiento del mundo en general seguía siendo vago, el interés por sus detalles, escaso y, en el mejor de los casos, anecdótico.[727] Pero la creciente conciencia de que los asuntos internacionales podían afectar a la propia vida y a la vida del pueblo llevaba consigo una creciente conciencia de nación. Por las buenas o por las malas, los islotes rurales, autosuficientes al menos desde su punto de vista, se veían obligados a prestar atención a complicaciones más allá de ellos mismos.

Las tabernas, los centros más animados de las actividades sociales del hombre de campo, eran foros de discusión tanto de política como de cualquier otro tema. La taberna, que era un elemento de asistencia mutua o un centro social para sus clientes habituales, daba a los trabajadores la oportunidad de mezclarse con los comerciantes y artesanos, y a los jóvenes que holgazaneaban en torno a la barra, la oportunidad de ejercer la oposición por simple gusto.[728] En la taberna, la posada o el café, o cerca de ellos, surgieron peñas, círculos o asociaciones de lo más variado. Originalmente concebidos para proporcionar distinción, privacidad, comodidad especial, fácil acceso a los periódicos, ayuda mutua, entretenimiento común o simplemente bebidas más baratas, podían convertirse fácilmente en círculos políticos. Desde luego, ofrecían oportunidades para hablar de política. Pero los círculos o las peñas solían ser urbanos, y el denominador común de sus miembros era la posición social más que la ideología política.(154) Por motivos evidentes, las asociaciones que necesitaban una base de reclutamiento relativamente amplia eran también organizaciones urbanas: compañías de bomberos, sociedades corales, bandas, cofradías religiosas, asociaciones de ayuda mutua. No era fácil encontrarlas en poblaciones de nivel inferior al de *chef-lieu-de-canton* (Cazals, Lot), y la mayoría de ellas se ubicaban en las poblaciones que eran sede de la subprefectura (Bonneville, Alta Saboya) o de rango superior. En 1870, muchos de estos grupos sociales se politizaron, al menos en las regiones en las

que la política ya formaba parte de la vida social ordinaria; así, en Provenza florecieron «innumerables» círculos republicanos, a los que los monárquicos intentaron oponerse con sus propios círculos.[729]

He aquí una descripción de uno de estos últimos, el Cercle de la Concorde, cuya sede se encontraba en una calle secundaria de Carpentras: «En torno a una mesa se sientan una docena de campesinos, con sus bastones al lado, tomando su café. Un joven apuesto, que parece ser del pueblo, lee en voz alta un artículo [del periódico monárquico]. Se detiene casi en cada frase para explicarlo en provenzal, lo que suscita exclamaciones de aprobación».[730] Vemos aquí un círculo urbano en acción: los campesinos de visita en la ciudad, el periódico que no leían nunca y que tampoco habrían sabido leer, porque estaba escrito en francés, el joven de la ciudad que hacía las veces de intérprete, seguramente predicando ideas reaccionarias, pero contribuyendo a apartar a estos hombres del viejo mundo y facilitando su transición al nuevo mundo francés. No hay forma de saber la incidencia de los círculos ni siquiera en el ámbito urbano. Las autoridades parecían considerar la mayoría de las tabernas como potenciales refugios de propaganda política y las tenían todas vigiladas; pero la popularidad del círculo como tal era probablemente muy variable. En el norte, el sur y el sudoeste, por ejemplo, todo indica que eran mucho más proclives a alternar en sociedad que en las regiones del centro y posiblemente también del oeste. Esto se debía en parte a la disponibilidad de medios, tal vez en parte también a las tendencias resultantes de vivir en poblaciones dispersas o concentradas (aunque en Lorena, donde los pueblos eran bastante grandes, había muchos menos círculos que en Provenza).

Sabemos que en todo el Languedoc, la Gascuña y Provenza, la tendencia a la adopción de las formas urbanas en el campo hacía que los círculos fueran populares. Pero en el Lemosín, Corbin no encuentra ni rastro de la tendencia imitativa de la Provenza de Agulhon; y en los Vosgos, en 1901, solo hallamos 287 círculos en 138 localidades, en un departamento con 531 municipios y 421.412 habitantes.[731] También en los Pirineos Orientales, una inmersión en los archivos de

asociaciones indica que escaseaban fuera de la región de Perpiñán. En los seis cantones (113 municipios) de la circunscripción electoral de Prades había al parecer menos de cuarenta asociaciones a finales de siglo. La documentación oficial no es exhaustiva, pero apunta a que cuando una agrupación no era un círculo social de clase alta, del que eran miembros el juez, el oficial retirado del ejército y el alcalde (Cercle de France, Vinça); o una sociedad de artesanos y comerciantes, «formada para ayudarse mutuamente en cuestiones laborales» (Cercle des Ouvriers, Ille-sur-Têt); o «un truco para que el dueño del café pudiera tener su establecimiento abierto hasta las tantas» (Mosset), las asociaciones tenían una base política. Muy probablemente se trataba de política local, como cuando, a raíz de las elecciones municipales de 1896, en el pequeño municipio de Corbère se fundó un círculo en oposición al que ya existía. Sin embargo, en esa época, y mucho antes en algunos lugares, la política local y la nacional se habían mezclado ya de forma inextricable.[732] Una vez sucedido esto, la pertenencia a un partido se reflejaría en círculos, bailes, fiestas diversas y otras «diversiones públicas» relacionadas con la orientación política de sus participantes.(155)

Un escalón por debajo de los círculos, relativamente formales, lo ocupaban entidades más *ad hoc* —*chambrées*, *chambrettes*— del tipo estudiado por Maurice Agulhon y Lucienne Roubin. Podían surgir de agrupaciones locales, como las que encontramos antes de 1870 en el valle del Sena, entre Vernon y Mantes; allí, después de la cena, mientras las mujeres se reunían en *veillées,* los hombres se iban a fumar y a charlar en torno a la estufa de algún sastre, tejedor o zoquero que trabajaba hasta tarde, lo que daba lugar a varios círculos de diez o quince personas por pueblo. Podían ser el resultado de la iniciativa de un individuo o de un grupo de amigos que buscaban la intimidad de la que disfrutaban sus superiores burgueses. También podían ser respuestas a la necesidad de ayuda y asistencia mutuas, instituciones didácticas establecidas para la transmisión informal de información, la facilitación de ritos de paso y la realización de ciertas tareas locales (por ejemplo, un papel especial en el Carnaval).[733]

Una habitación alquilada, preferiblemente cerca de una

taberna que suministraba el vino, unas sillas y una mesa, y nacía un cuasicírculo. Ofrecía un respiro a la masificación que empujaba a los hombres a las tabernas, una oportunidad para escapar físicamente del hogar. Se podía beber más barato, jugar a las cartas (el «juego» estaba mal visto por las autoridades) y charlar. En los pueblos más grandes, donde podía haber una veintena de estos «circulillos», la afiliación se basaba en la vecindad y en la afinidad. El grupo, que ya compartía el alquiler mínimo y el coste de la compra de bebida, solía suscribirse por lo general a un periódico. Aunque sus finalidades sociales fueran reducidas, podían suponer problemas económicos y, por tanto, políticos, como cuando las autoridades intentaban que las bebidas de estas agrupaciones pagaran impuestos. En cualquier caso, la solidaridad que unía a sus miembros se veía reforzada por la asociación formal. Se sabe que los miembros del grupo recibían las mismas papeletas de voto y acudían juntos a las urnas. En 1905, en Thorame-Haute, un pueblecito del valle del Verdon, había cuatro asociaciones de este tipo, formadas por cabezas de familia, jóvenes, republicanos radicales y residentes de Riou, una aldea situada más arriba del pueblo.[734] Vemos aquí la división tradicional en grupos de edad, cada uno con un papel que desempeñar en la vida de la comunidad; una división de vecindario igualmente tradicional; y la incorporación de la política a las estructuras tradicionales, ahora reconocidas por la legislación nacional.(156)

Pero el agente politizador más eficaz era la política en sí, es decir, la práctica electoral. La abstención electoral es más común y más rutinaria, señala Alain Lancelot, en la medida en que los votantes pertenecen a categorías o a comunidades mal integradas en la «sociedad global». En nuestro contexto, el aislamiento tendía a fomentar la no participación y el abstencionismo. Pero no estamos hablando de mero aislamiento físico; de hecho, los votantes que vivían lejos de todo puede que disfrutaran de la oportunidad de ir de excursión a la ciudad para cumplir con su deber cívico. Hay un tipo de aislamiento que hace que los asuntos «globales» sean irrelevantes, y que hace que el esfuerzo de votar no tenga sentido:[735] precisamente la clase de aislamiento

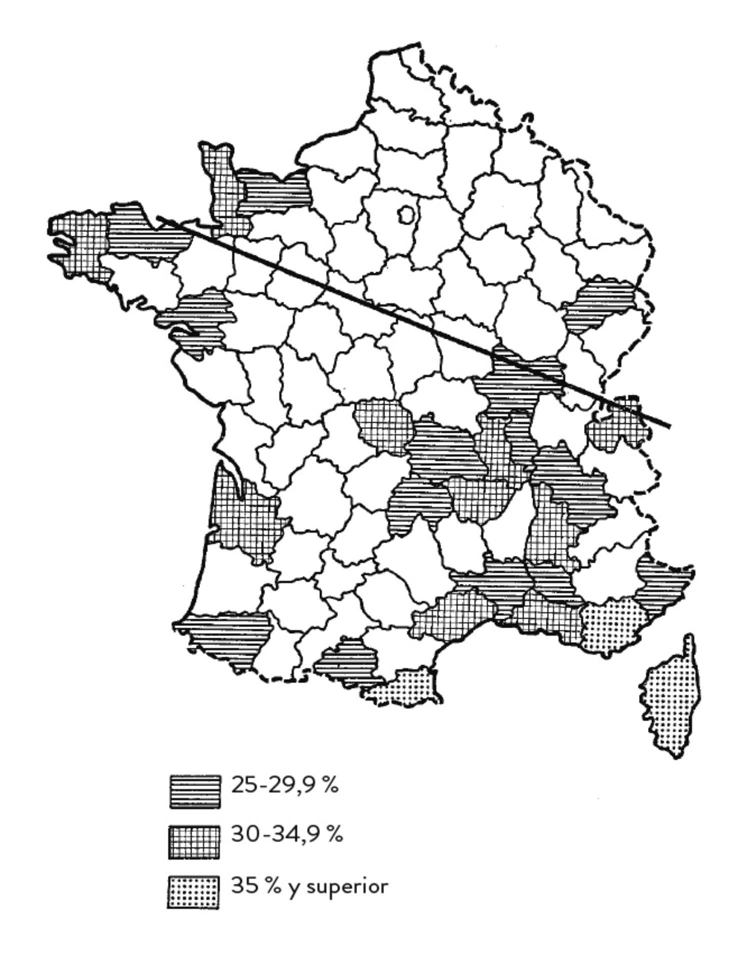
económico y cultural que hemos documentado desde el principio. Al fin y al cabo, ir a votar significaba quitarle tiempo al trabajo, además de los costes de un viaje poco habitual.(157) Llegar al colegio electoral seguía siendo un verdadero problema, sobre todo antes de 1871, cuando se votaba en la ciudad principal del cantón. Sabemos que los caminos rurales eran malos y escasos. Las mayores facilidades de desplazamiento gracias a la mejora de las comunicaciones en la última parte del siglo, junto con la ampliación de los colegios electorales, que ahora no se ubicaban más lejos que la propia aldea, fomentaban la participación.[736] Pero las condiciones intelectuales también importaban. Existe una relación directa entre la alfabetización y la participación electoral, al igual que entre la pobreza, el aislamiento y la alfabetización, o más bien el analfabetismo. Georges Dupeux ha demostrado esta relación en Loir y Cher, y Serge Bonnet ha encontrado una correlación similar en Lorena, donde, durante los primeros años de la Tercera República, en los pueblos con menor participación electoral era asimismo escasa la asistencia a la escuela y a la iglesia.[737]

La ignorancia facilitaba a los políticos y a los dirigentes locales manipular y confundir a sus electores: para argumentar que la derogación de la Ley Falloux sobre educación equivalía a la abolición de los impuestos; para hacer creer que los votantes republicanos serían deportados a Cayena, como se hizo en el Allier en 1873; para intimidar a los aldeanos a fin de que se abstuvieran, de modo que en un pueblo del Finisterre en 1889 solo 11 de 396 electores se atrevieron a votar; o para, como en el Isère en 1887, poner las papeletas republicanas en una silla a la puerta del colegio electoral porque «al ser la mayor parte de la población analfabeta, los votantes cogen lo que encuentran a mano». El secreto del voto no se preservó especialmente bien hasta 1914, cuando se instituyeron las cabinas de votación y los sobres para introducir las papeletas. E incluso entonces, la desconfianza ante la posibilidad de ser descubierto dificultaba la disidencia en las comunidades pequeñas.[738]

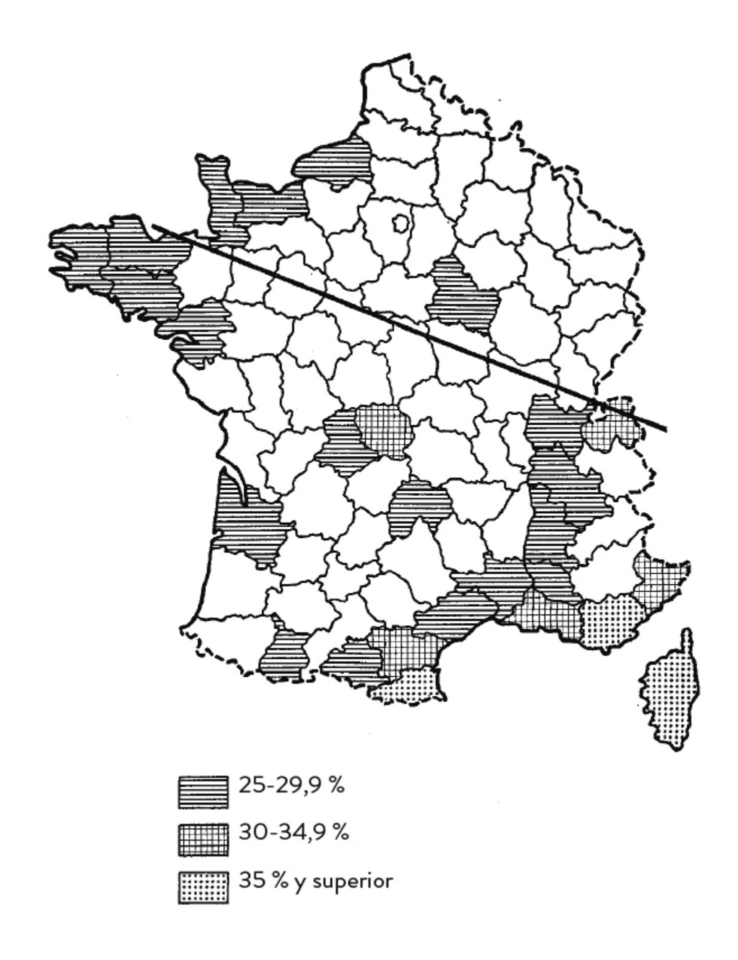
Sin embargo, cada elección, con la campaña precedente y los debates que suscitaba, presentaba a un electorado indiferente prácticas y cuestiones novedosas. Los baldíos

políticos se desbrozaban y roturaban, es decir, se cultivaban.

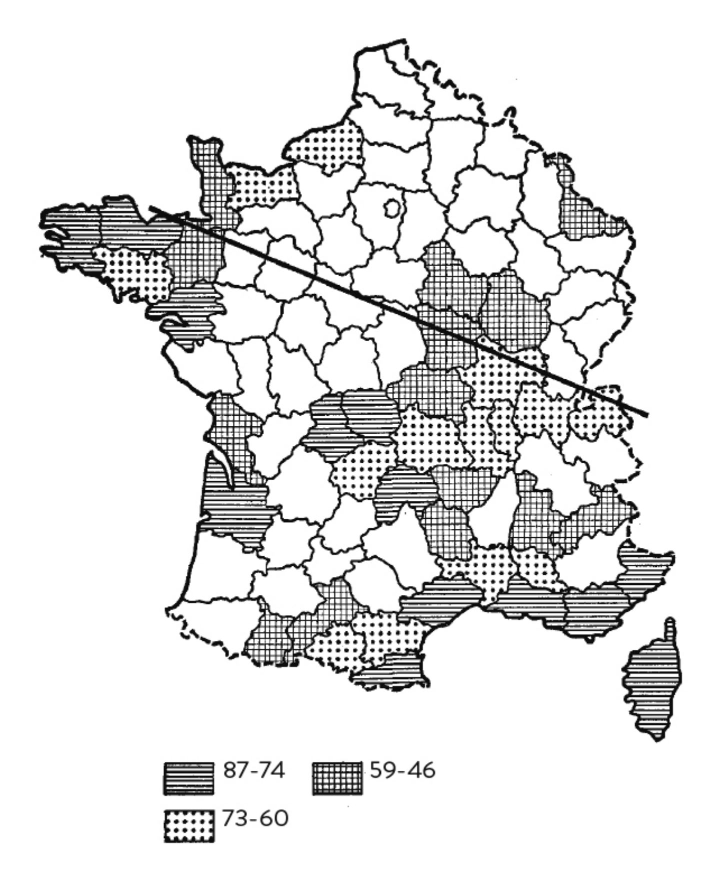
En 1860, un campesino de la Saboya estaba segurísimo de que el hacendado local ganaría en las elecciones porque, al fin y al cabo, «así lo cree el alcalde, lo cree el cura, lo cree todo el mundo». Las relaciones personales y la orientación local seguían siendo dominantes. Pero el campesino añadía de pasada: «He oído decir en el mercado», y lo que allí había oído revelaría a su debido tiempo la existencia de alternativas insospechadas.(158) En 1869, el subprefecto de Saint-Dié afirmaba que las cuestiones políticas habían llevado la politización y un nuevo espíritu crítico a una zona en la que antes reinaban la ignorancia y la indiferencia políticas. Los agentes políticos pronto recorrieron el campo. Sus argumentos rivales y sus mítines (muy concurridos mientras hubiera pocas otras fuentes de entretenimiento) propagaron una nueva terminología e intereses renovados. Los funcionarios se burlaban del «lenguaje banal y vulgar» y del «optimismo democrático» dirigido a la *gens du peuple*. Pero no era a base de refinamiento como había que despertarla.[739]



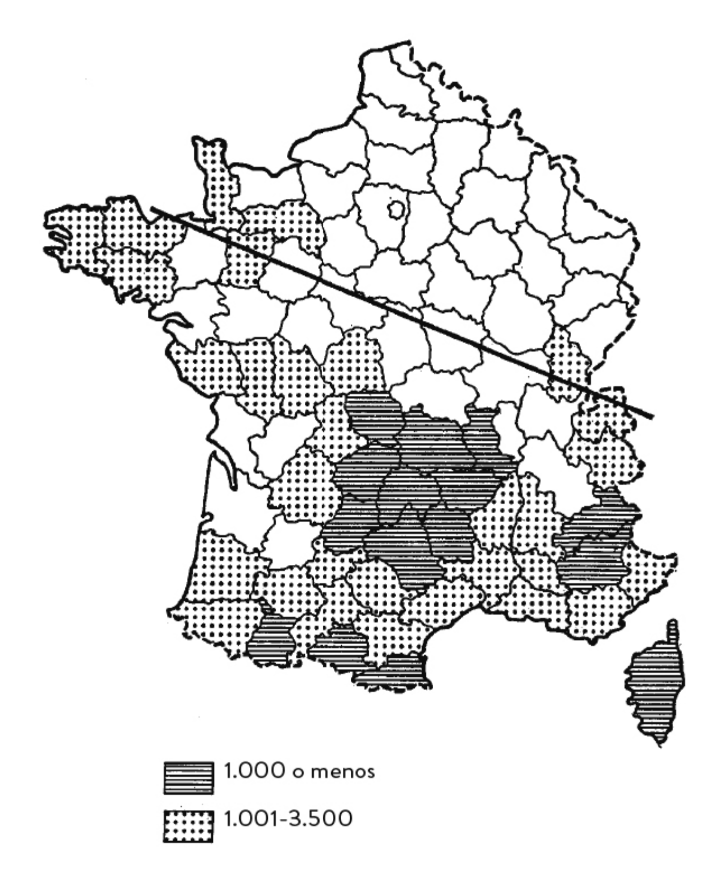
MAPA 16. Abstención electoral por encima de la media nacional, 1898. Media: 23,9 %. Fuente: Alain Lancelot, *L'Abstentionnisme electoral en France*, París, 1968, p. 58.



MAPA 17. Abstención electoral por encima de la media nacional, 1914. Media: 22,7 %. Fuente: ídem que el mapa 16.



MAPA 18. Clasificación de los departamentos según el índice de abstención electoral, 1876-1914. Fuente: ídem que el mapa 16, p. 72.



MAPA 19. Número de velocípedos (bicicletas, triciclos y demás vehículos de 2 y 3 ruedas), 1899. Fuente: *Annuaire statistique de la France*, París, 1900. Nota: en comparación, en 16 de los departamentos al norte de la línea había más de 5.000 vehículos, y en 6 de ellos, más de 10.000.

Pierre Barral ha señalado que la República se ganó el apoyo de los campesinos en la década de 1870 en un plano puramente político, sin referencia alguna a las medidas socioeconómicas o a las ayudas estatales, preocupaciones que no surgieron hasta finales de la década de 1880. Es perfectamente lógico, sobre todo en aquellas regiones donde la relación entre la política y el mercado se observó tarde, de modo que la conciencia política se desarrolló primero. La precipitación de la actividad política y los frecuentes cambios que marcaron la década de 1870 hicieron que los temas políticos interesaran más a la gente, y también la inquietaran más. En las ferias y los mercados, ahora, en época electoral,

se hablaba más de política que de negocios. Y la política, al menos desde 1877, había hecho su aparición oficial en el pueblo, donde, a partir de entonces, el alcalde ya no era nombrado desde arriba, sino escogido por el Ayuntamiento, que, a su vez, era elegido por todos los varones mayores de veintiún años. Para Daniel Halévy, esta «revolución de los ayuntamientos», que afectaba al tejido social, fue un acontecimiento mucho más importante que las revoluciones de 1830 y 1848, que solo afectaron al Estado. También para los observadores contemporáneos, las consecuencias no ofrecían duda alguna, sobre todo cuando esta medida se unió a la decisión de que los senadores fueran nombrados en una asamblea en la que los delegados de las comunas rurales eran abrumadoramente mayoritarios. «C'est introduire la politique au village», se regocijó Gambetta. Y efectivamente, como escribió el doctor Francus en 1879: «La política está en todas partes desde hace algunos años».[740] En la década de 1880, la polarización de las cuestiones políticas estaba formando en los «aprendices de ciudadanos» una conciencia y una independencia nuevas.[741]

Incluso en lugares remotos, la política competitiva moderna sustituyó a las tensiones y los alineamientos del mundo tradicional. Pocos eran los indiferentes, informaba un comisario de policía en el Gers en 1888: «Todos prestan atención a la política, más o menos, hablan de la actualidad, la analizan, la discuten». Los informes del Puy-de-Dôme reflejan el despertar de este interés en la década de 1890. Los campesinos se daban cuenta de que las leyes y la política nacional les afectaban; hablaban y pedían legislación sobre impuestos, créditos, protección y seguro médico, y las autoridades tomaban nota de la novedad. En el remoto Ariège, el tono de los informes oficiales cambió a medida que la política local daba paso a la política de los partidos nacionales. El carácter de los temas tratados se había vuelto «moderno» y el departamento, «civilizado».[742]

Una obra dedicada a Aulus-les-Bains, cerca de la frontera con España, refleja en su segunda edición y en la tercera el cambio que se produjo allí entre 1873 y 1884. En la segunda se describe a los lugareños como personas que solo se preocupaban por los asuntos locales y eran totalmente

indiferentes a la política nacional. El derecho de voto se consideraba una pesadez sin lógica ni beneficio alguno. Las listas oficiales de los sufragios emitidos se rellenaban por lo general con cifras imaginarias que no molestaban a nadie. Esta, según el autor, Adolphe d'Assier, era la práctica habitual en todos los municipios de los valles de montaña, y en muchos otros. En 1884 D'Assier tuvo que rectificar: las votaciones se tomaban tan en serio en Aulus como en todas partes. Los hombres de la vieja generación, por su parte, seguían tan escépticos e indiferentes como siempre. Pero los jóvenes y los artesanos de la aldea se mostraban entusiastas y llenos de celo cívico el día de las elecciones, lo que había acabado por mover a la reflexión a los mayores y empujarlos a votar también ellos.[743]

Con el cambio de siglo, la inercia que antes había predisponía a la indiferencia, ahora propiciaba la familiaridad, aunque fuera vaga. La mayoría de los franceses habían llegado a adultos con el nuevo sistema y no estaban muy dispuestos a cuestionarlo en lo fundamental. Habían aprendido a combinar la política moderna con la tradición local y las campañas políticas con los faranduleros tradicionales.(159) Entraron en un mundo cuyos mecanismos sociales les eran ajenos, cuyo funcionamiento político y económico comprendían solo a medias o no comprendían en absoluto. No tenían claro cómo funcionaban la economía, la política, el derecho y la ciencia, pero sabían que les afectaban. Su número cada vez mayor y más significativo creó un público para las panaceas milagrosas de los ismos que comerciaban con la ignorancia y la ansiedad —el boulangismo, el antisemitismo, el nacionalismo, también el socialismo— antes de que pudiera producirse una mayor integración y ajuste. Incluso las agresiones se desplazaron de la sociedad rural en la que se ventilaban a un contexto más amplio. A estas alturas sabemos que las reivindicaciones políticas que parecen desafiar a una sociedad en realidad ayudan a integrar a los reivindicadores en la sociedad que pretenden combatir.(160) La casi insurgencia que agitó el Midi en 1907 demostró lo mucho que se había avanzado en términos de sofisticación política desde los días del Dos de Diciembre, cuando aquel campesino preso solo alcanzó a

murmurar en su defensa: «Soy de Poujols».

Los viticultores del sur no se rebelaron a ciegas, sino en apoyo de un interés bien entendido. Su cabecilla era un hombre del campo y no de la ciudad, pero también era producto de las escuelas rurales. Los rebeldes llevaron a cabo una campaña notablemente eficiente y compleja, que incluía el desplazamiento de un gran número de manifestantes en trenes especiales que las compañías ferroviarias pusieron a su disposición, consiguieron la colaboración de las autoridades municipales en una amplia zona y organizaron una huelga de impuestos dirigida contra el Gobierno nacional.[744] El particularismo y las referencias históricas (estas últimas, extraídas más de la historia que se enseñaba en la escuela que de la memoria popular) eran elementos accesorios al proyecto moderno de ejercer presión política y económica sobre el Gobierno de turno. No importa que el proyecto fracasara. Lo que sí importa es que quienes lo emprendieron veían una relación directa entre sus problemas y la sociedad en su conjunto y trataron de actuar en función de esta nueva percepción. Tomaron decisiones políticas, determinaron sus fines particulares y cómo emplear sus recursos y se movilizaron para lograr sus objetivos. Pasaron del ámbito del consenso local al de la disputa y el debate nacional. Su colectividad ya no terminaba en las fronteras de la aldea: se reconocían como parte de un contexto mayor.

La disputa política, e incluso la rebelión, a escala nacional contribuía a disminuir la importancia de las solidaridades locales, lo que apunta al surgimiento de nuevas solidaridades rivales, como la nueva idea de clase. A mediados del siglo XIX reinaba la solidaridad local. A finales de siglo, había perdido su relevancia exclusiva. Las autarquías que caracterizaron la mayor parte de esta centuria se estaban desintegrando. Las grandes cuestiones locales ya no encontraban su origen ni su solución en la aldea, sino que debían resolverse fuera y lejos de ella. El campesinado fue despertando a las ideas urbanas (es decir, generales), a las preocupaciones abstractas (es decir, no locales).[745]

La conciencia de los conflictos «sociales» o «económicos» contribuía al avance de la unidad nacional, en parte porque reflejaba la desintegración de la homogeneidad y el consenso

tradicionales, y la impregnación de las ideologías importadas del exterior; en parte porque estimulaba el proceso de desintegración y buscaba su resolución en un escenario mucho más amplio. Las doctrinas de la rebeldía y de la guerra social, que tanto protagonismo tienen en la política moderna, no habrían podido arraigar donde, y mientras, la estructura social siguiera considerándose absoluta e inmutable. En una sociedad en la que no existe ruptura entre el grupo y el individuo, el orden social existente es el único concebible. El individuo no puede oponerse a él; únicamente puede transgredirlo. Por supuesto, la insurgencia y la rebelión ya se habían producido antes: de forma esporádica, espontánea y explosiva, como manifestación de protesta contra el destino, no con intención de cambiarlo. Esto no era una base para la política, que exige el análisis y el debate sobre las opciones existentes. Solo cuando y a medida que esta sociedad tradicional aparentemente monolítica comenzó a desintegrarse, los individuos pudieron empezar a verse a sí mismos como separados o separables del grupo.

La sensibilidad pública creció en paralelo al nivel de vida. En un mundo en el que la riqueza y la pobreza parecían prescritas por un orden predeterminado e inalterable, la cuestión principal para la mayoría había sido sobrevivir, y la injusticia económica en el sentido moderno no afectaba a la conciencia colectiva. En cuanto se empezaron a satisfacer las necesidades elementales, hubo tiempo para reclamar más: mejores condiciones laborales, mejores condiciones en general. Tiempo, sobre todo, para plantearse posibilidades hasta entonces insospechadas, que las ciudades, la escuela y, sí, los partidos políticos empezaban a sugerir. Las ideas que habían impregnado las ciudades mucho antes implantaban ahora nuevas reivindicaciones entre las masas rurales. Y la política estaba ahí para espolearlas y dotarlas de andamiaje ideológico. Encontraron vigencia las doctrinas que enseñaban que el destino es solo un concepto y la sociedad otro, y que ambos podían ser cuestionados, desafiados y, en última instancia, transformados. Y después de aprender esta lección, el cuestionamiento, la impugnación y el cambio que parecen tan propios de la política moderna comenzaron su labor en un campo hasta entonces inmune a ellos.

16
LA MIGRACIÓN: UNA INDUSTRIA DE LOS POBRES

Partir c'est mourir un peu.

EDMOND HARAUCOURT

Un escritor francés semidesconocido de finales del siglo XIX dijo que partir es morir un poco. En Francia, para muchos quedarse en su lugar de origen hubiera sido más bien lo que habría amenazado su vida: marcharse del pueblo era el precio que se pagaba por la supervivencia. En las zonas de difícil acceso, donde las carreteras eran escasas y el ferrocarril tardaba en llegar, la única exportación fácil eran los hombres. Los pobres buscaban las regiones más ricas, los montañeses bajaban a las llanuras.(161) Sus ingresos complementaban los escasos recursos, su ausencia aliviaba la presión de una población demasiado numerosa para ser alimentada por la tierra. Cuando se ha estudiado el modelo de migración temporal y estacional en los cien años transcurridos desde finales del siglo XVII, por ejemplo, en Auvernia, encontramos una relación previsiblemente estrecha entre la miseria y la búsqueda de recursos, entre el alto precio del pan y el número de pasaportes expedidos en un año determinado. Del mismo modo, en el Morvan eran la presión de la necesidad, la búsqueda incesante de un poco de dinero para llegar a fin de mes, para pagar una deuda pendiente, para comprar un campo tentador, para retejar una casa o construirla, las que empujaban a los campesinos a salir como arrieros, pastores, cosechadores, carniceros y sirvientes, a alejarse de sus casas porque era la única manera de mantenerlas en pie.[746]

En los valles altos de los Alpes, el invierno bloqueaba a las familias durante seis meses al año. Hasta finales del siglo XIX, la mayoría de los hombres, mujeres, niños y bestias habían

tenido que vivir ese medio año hacinados en el establo: mesa, bancos, estufa de carbón, quizá tres o cuatro camas con dos o tres personas en cada una; entre las camas, cabras y ovejas; terneros en el centro; y al fondo los caballos, vacas y bueyes. Los cerdos estaban relegados al rincón más cercano a la puerta y más alejado de las camas. A medida que avanzaba el invierno, el aire se viciaba y la basura se convertía en estiércol bajo los pies. Si la familia se dedicaba al comercio, a vender vino o comestibles, los clientes entraban y se quedaban a charlar un rato aumentando el hacinamiento y consumiendo el escaso aire. En tales condiciones, que hubiera una persona menos a la hora de respirar, de ocupar el espacio en una cama o de consumir las escasas provisiones contribuía al bienestar de la familia, aunque el emigrante no aportase dinero.[747]

En siglos anteriores, la población se había visto limitada por la peste y el hambre. Ahora que estas estaban controladas, la mano de obra superviviente en paro solo encontraba empleo en los momentos en que la demanda de trabajo exigía la participación de todos los miembros de la comunidad: la siembra, la siega del trigo o del heno. Para ganarse la vida, tenían que marcharse, incluso más que en el pasado. Llevaban haciéndolo desde tiempos inmemoriales. Cada año salían cuadrillas de segadores de las zonas donde la cosecha se hacía más tarde para segar la de los demás y luego volver al pueblo a trabajar en los campos propios. Los viticultores y los trabajadores de los viñedos buscaban empleo fuera de casa en verano y a veces en invierno para conseguir dinero con el que pagar sus impuestos y sus deudas. Ciudades como Arlés enviaban cada año a encargados de reclutar mano de obra para la siguiente cosecha. El número de personas que participaban en estas actividades era considerable. La Encuesta Agrícola de 1852 constata la movilización de cerca de novecientos mil temporeros solo para la siega.[748]

Estas migraciones solían seguir rutas tradicionales basadas en la necesidad mutua. En el sur del Lemosín se produjo durante mucho tiempo una migración «natural» del Corrèze a los páramos de Millevaches, del Ségala de Rouergue a la Margeride y de los valles de la Causse a la meseta de las Causses, durante la cual los hombres que buscaban trabajo se

dirigían a zonas que carecían de mano de obra para segar el centeno. Estos movimientos se extinguieron en el último tercio del siglo XIX al reducirse la pobreza (de hombres y de mano de obra) que los había provocado. Más al norte, en el Alto Lemosín, que era aún más pobre, continuaron las migraciones parecidas hasta la víspera de la Primera Guerra Mundial. En cambio, en el Alto Cantal y en la zona de Mézenc continuaron activas las cuadrillas de segadores de heno porque las explotaciones de allí eran prósperas y podían pagar salarios más altos.[749]

Otras migraciones periódicas tenían como protagonistas a los trabajadores especializados en habilidades típicas de su zona. En el Franco Condado, donde los aserradores y leñadores procedían del Cantal y el Puy-de-Dôme, la sierra larga era «el estandarte de Auvernia».[750] En el pobre Cantal (de donde salía un número importante de trabajadores para los empleos urbanos más duros y peor remunerados) existía desde hacía siglos la tradición de enviar a los hombres de muchos pueblos a Castilla como panaderos, pañeros y herreros.(162) Y en toda Francia se sabía que las cuadrillas de deshollinadores y mendigos procedían de la Saboya. En 1628, cuando el cardenal Richelieu construyó un gran foso para el sitio de La Rochelle, pidió ayuda a los buenos católicos. Entre los que respondieron se encontraban hombres de las Marcas, en el actual departamento de la Creuse. Descubrieron que ganaban algo de dinero con ello, lo que inició una tradición de migración periódica de los hombres de la región para vender sus habilidades en las ciudades como trabajadores de la construcción.[751]

La venta ambulante y el comercio habían sido durante mucho tiempo ocupaciones importantes en algunas zonas pobres, pero estas actividades resurgieron en muchas partes gracias a la reciente disponibilidad de ciertos productos y de caminos que unían las ciudades manufactureras con las aldeas aisladas. Algunos vendedores ambulantes, como los que salían del *bocage* de Normandía —«el fin del mundo», como muchos llamaban a esta zona, la más áspera, pobre y lluviosa del sur de la Mancha y el oeste del Calvados—, vendían los bienes que producían sus industrias rurales: forja de hierro, toneles, paños, papel. Otros trataban con caballos, sobre todo en las

ferias bretonas, y se especializaban en la compra y venta de jamelgos enfermos, viejos y en estado deplorable, que solo servían para fabricar pegamento. Pero la mayoría de los hombres que se lanzaban a los caminos eran simples buhoneros, que vendían baratijas y quincalla, gafas, alfileres y agujas, hilo, vainilla, objetos de devoción, guadañas y muelas; todo lo que el mercado y sus espaldas pudieran soportar.(163)

Todos los emigrantes programaban su partida según la estación. La mayoría se marchaba en invierno, cuando había poco que hacer en casa. Algunos se iban en primavera y verano porque era más fácil desplazarse en las difíciles carreteras rurales o porque, como en el caso de los trabajadores de la construcción, las perspectivas de trabajo resultaban más halagüeñas. Pero la emigración no era fortuita. El proceso estaba dominado menos por la empresa privada que por el interés común de la familia en encontrar recursos adicionales. En los Alpes, las muchachas emigraban de las zonas en las que los hombres podían realizar algún tipo de trabajo de invierno, y los hombres de las zonas en las que los largos y rigurosos inviernos impedían cualquier trabajo, excepto los de interior, que podían realizar las mujeres.[752]

Las transformaciones económicas locales obligaron a ciertas poblaciones que no tenían la costumbre de emigrar a iniciarse en esta práctica. Cuando, en la década de 1840, las industrias locales del Ariège (minas, fábricas de hierro, carboneras) se vieron afectadas por la crisis económica general, los campesinos no tuvieron más remedio que emigrar. La mayoría mendigaba; algunos trabajaban, otros comerciaban. En cualquier caso, el éxodo estacional se convirtió en parte del ritmo del año. Más tarde, en la década de 1860, cuando las nuevas carreteras permitieron el uso de carros, de carretas y, al final, de autocares, abriendo las montañas a los viajeros, la gente de los valles bajos se dedicó a la venta ambulante, tanto ofreciendo productos a sus vecinos como a los más lejanos. Lo interesante es que, a medida que la zona se iba vaciando y estas empresas (así como la emigración permanente) iban sacando el excedente de población, la emigración temporal disminuía, hasta desaparecer por completo en la mayoría de los lugares entre los años 1880 y

1914. El exceso de mano de obra ahuyentaba a la mano de obra potencial. El déficit de mano de obra elevaba los salarios agrícolas de los que se quedaban. El proceso de descompresión demográfica ayudó a los que se quedaron; pero también colaboró en su modernización. Las carreteras que hacían posible la actividad de los buhoneros acabaron con la necesidad de que estos existieran. En la meseta de Oisans, en el Delfinado, donde la pobreza y el aislamiento llevaban a uno de cada tres cabezas de familia a dedicarse a la venta ambulante en torno a 1880, las carreteras y la prosperidad habían reducido su cifra a uno de cada 18 en 1911. En 1921, solo uno de cada 37 seguía poniéndose a la espalda la mochila estacional.[753]

Es importante señalar que la migración estacional habitual contribuía muy poco a los cambios culturales. Al desplazarse, por lo general, siguiendo rutas tradicionales, a menudo junto con cuadrillas o de grupos del mismo pueblo, estas migraciones no rompían con la solidaridad de la aldea, sino que, por el contrario, la reforzaban, evitando una descomposición que, de otro modo, podría haberse producido antes. Estos pasos de la estabilidad al movimiento y luego de vuelta a una nueva estabilidad apuntan a que el elemento clave de la sociedad tradicional no es la inmovilidad, sino la movilidad impenetrable. Por muy lejos que se desplazaran los albañiles de la Creuse, los segadores del Tarn, los leñadores del Livradois o los vendedores ambulantes de la Saboya y de los Pirineos, mentalmente apenas salían de casa.

Gran parte de la migración rural se dirigía a regiones rurales: un circuito de hombres y de mujeres atrasados que visitaban regiones atrasadas en el que cada parte preservaba su integridad. Tanto más cuanto que la mayoría de las cuadrillas de trabajadores emigrantes acampaban juntas, con mujeres que a veces se encargaban de la cocina, y con un mínimo deseo o necesidad de compartir las costumbres o aprender el habla de un *pays* diferente.[754] La barrera cultural se rompía en cierta medida cuando los emigrantes estacionales se encontraban expuestos a un mayor grado de «civilización»: no solo a las sociedades de regiones similares a la suya, sino a las tentaciones de un mundo urbano, ajeno y superior. Sin embargo, incluso entonces, las cuadrillas de

emigrantes mantenían un aislamiento razonablemente eficaz. Agricultores a tiempo parcial con esposa, madre y familia en casa, sus ambiciones diferían de las de los obreros urbanos: su principal objetivo era conservar o ampliar la explotación familiar y ser tratados con el respeto y la deferencia a los que les daba derecho su papel de sostén de la familia.[755] La integración cultural en términos tan divergentes era prácticamente imposible.

Todas las fuentes indican que los albañiles, canteros y alicatadores de la Marche o de la Creuse que trabajaban en París vivían en el aislamiento, alojados en dormitorios colectivos o en viviendas de mobiliario espartano que alquilaba uno de los miembros de la cuadrilla o que les proporcionaba el contratista. El contratista o la esposa de un miembro de la cuadrilla se encargaban de la comida y de la lavandería. El número de personas implicadas fomentaba el mantenimiento de la solidaridad tradicional. En muchos pueblos, casi todos los hombres sanos se marchaban cuando era la temporada de trabajo y llevaban consigo la mayor parte de las limitaciones normales del grupo.[756] Al leer las memorias de Martin Nadaud, uno se pregunta qué impacto podía tener París en esos hombres. Los temporeros, llegados por millares, se instalaban en sus propios alojamientos, de donde iban y venían al lugar de trabajo dos veces al día en numerosa comitiva, hablando en su propia lengua, forasteros en tierra forastera.

Un libro de mediados de siglo que describe a los trabajadores de París se maravilla de cómo los albañiles emigrantes (más o menos la mitad de los trabajadores de la construcción de la capital) permanecían completamente ajenos al entorno. Indiferentes a lo que ocurría a su alrededor, se obstinaban en no tomar nada, en no aprender nada de lo que París les ofrecía: «Apatía imposible de vencer».[757] Alain Corbin comprobó que las cosas apenas habían cambiado veinte años después, tras la caída del Imperio. A su juicio, la escasa integración de los emigrantes del Lemosín en el entorno urbano explica que no participaran en la hostilidad popular contra el régimen que surgió entre los grupos urbanos en 1868 y 1869. En vísperas de la Primera Guerra Mundial, este mismo particularismo seguían mostrándolo

trabajadores emigrantes como los vidrieros del Val Soana en la Saboya, que vivían todos juntos en comunidades «compactas y homogéneas», hablando una jerga propia que ni siquiera los saboyanos podían entender. Estas comunidades «compactas y homogéneas» dieron lugar a guetos parisinos de inmigrantes procedentes de determinadas regiones: los auverneses se agrupaban en torno a la rue de la Roquette, en el distrito 11; los bretones, en torno a la terminal ferroviaria del oeste, en Montparnasse, en los distritos 14 y 15; los alsacianos, en torno a la Villette, al nordeste, en el distrito 19. Incluso en lugares aislados, como la granja del padre de Jean Adalbert, en Levallois-Perret, a las puertas de París, se oía sobre todo el dialecto del Cantal «porque mis padres habían llegado directamente de las montañas con vaqueros y criadas de los mismos pueblos».[758]

Aunque estas personas iban a la ciudad durante meses o incluso años, sus ojos permanecían fijos en la sociedad de origen. Su trabajo no los insertaba en el ámbito urbano que les permitía realizar sus objetivos, sino que los anclaba más firmemente al limitado mundo de la parroquia, de la familia y de su cultura de nacimiento.[759] En breve veremos que su impermeabilidad era relativa, y que aunque sus ojos estuvieran centrados en el hogar, esos emigrantes no podían dejar de actuar como portadores de la modernización. Las migraciones temporales mantienen, como hemos dicho, a las sociedades tradicionales proporcionándoles recursos que les permiten resistir las crisis de la vida rural; también preparan el camino para un éxodo y para cambios posteriores. La carretera no era un simple medio para ir y volver; era asimismo la oportunidad de comparar condiciones y modos de vida. Afectaba a los campesinos que lo emprendían, acostumbrándolos a lugares extraños, mostrándoles el camino, permitiendo que germinaran en ellos, o en los que escuchaban las historias que contaban, nociones ajenas y el descubrimiento de perspectivas diferentes.

Este tipo de efecto puede observarse más fácilmente al estudiar a un tipo de emigrante que carecía del apoyo de un grupo a su alrededor: las nodrizas del Yonne y del Nièvre. Las nodrizas iban del Morvan a París al menos desde finales del siglo XVIII: las «vacas lecheras», como se las llamaba en el

Nivernais. Una de ellas le dio el pecho al heredero de Napoleón, el *roi de Rome*; otras, a los hijos y nietos de Luis Felipe. Pero eran relativamente pocas las que emprendían el difícil viaje, hasta que el ferrocarril —que al mismo tiempo arruinó la tradicional industria maderera de la región— facilitó el acceso a París. Cuando la explotación maderera, que había sido la principal fuente de ingresos del Morvan, entró en decadencia en los años cuarenta del siglo XIX y los hombres empezaron a buscar trabajo en los muelles parisinos o en proyectos de construcción cada primavera, las amas de cría se convirtieron en la gran industria de la región. Lo que había sido un capricho excepcional de las mujeres ricas o enfermas de la ciudad empezó a ser habitual en las familias burguesas, y a veces incluso parejas de la clase trabajadora recurrían a sus servicios cuando la mujer tenía que aportar un sueldo; y su demanda iba en aumento. En vísperas de 1848, la tercera estrofa del popular «Chant des ouvriers» de Pierre Dupont estaba dedicada a las mujeres que alquilaban sus pechos a los hijos de desconocidos. En 1853, el subprefecto de Avallon informa de que los ingresos procedentes de las nodrizas están extendiendo cierto confort en zonas donde la pobreza había sido siempre la norma; después de tres *nourritures*, las mujeres contaban con los recursos necesarios para construir una casa. En algunos barrios, dos de cada tres madres lactantes se iban a París; la mayoría de las demás amamantaban a bebés de ciudad en sus casas.[760]

Muchas morvandesas se convirtieron en nodrizas simplemente por tradición o presionadas por sus maridos o parientes. Incluso una joven se suicidó cuando se quedó sin leche y, por tanto, sin poder contribuir a los ingresos de la familia. A mediados de la década de 1860, un médico denunció esta importante industria del Morvan por sus efectos mortales en los bebés. Algunos veían otros efectos no menos preocupantes. Las mujeres, se quejaba un funcionario del Estado, regresaban de París con ideas inquietantes de un lujo insólito. Se habían acostumbrado a la comodidad: se acabaron las gachas de trigo sarraceno, las patatas hervidas y los tejados de paja.[761] En las zonas más alejadas florecieron nuevos edificios con ventanas, con varias habitaciones y con el mobiliario necesario para llenarlas: las

maisons de lait. Se comía pan más fresco; el cerdo se convirtió en un alimento básico cotidiano; la «carne», es decir, la carne de vacuno, antes casi desconocida, entró en la dieta, y lo mismo ocurrió con bebidas de lujo como las que habían probado en las tiendas de vinos de París.[762] También en Bretaña, en la década de 1890, puede comprobarse que la mitad de las mujeres de algunas parroquias se marchaban durante uno, dos o tres años, para luego volver con nuevos gustos, tachar de esclavitud su condición tradicional y empeñarse en tener un hijo para poder irse otra vez. Y lo que es peor: sus historias provocaban tal descontento entre las jóvenes del lugar que también ellas solo pensaban en marcharse.(164)

Si la insatisfacción aumentaba en lugar de disminuir, era porque la exposición a una vida diferente creaba expectativas que no podían cumplirse fuera de las ciudades; pero también porque ahora había una vía de escape que no había existido antes. La lactancia no se habría convertido en una actividad en auge sin el ferrocarril. Y los ferrocarriles fueron la clave del aumento de la migración, como lo fueron de muchas otras cosas.

Cuando el joven Martin Nadaud, de catorce años, con su traje hecho en casa, se marchó a París en marzo de 1830, los lamentos de las mujeres de su familia fueron igual de lastimeros que si lo hubieran enterrado. No es de extrañar. Otros tres jóvenes que abandonaron el pueblo al mismo tiempo que él no tardaron en morir. El trayecto de más de trescientos kilómetros desde el departamento de la Creuse hasta París duraba cuatro días, tres de ellos a pie, el cuarto en una diligencia mala y cara desde Orléans. Nadaud habla de una época dorada a partir de 1856, cuando la estación de ferrocarril en La Souterraine permitió a sus compatriotas hacer el viaje con comodidad. En las nuevas condiciones, más hombres podían ir a trabajar y más sobrevivir. La empresa parecía menos temible.[763] El largo viaje que desanimaba a tantos se convirtió en una tentación difícil de resistir. El servicio postal facilitó las comunicaciones. Las cartas que llevaban los carteros sugerían la posibilidad de partir a quienes aún no habían dado el paso. La línea de ferrocarril, se quejaba un político, era un imán que atraía a limaduras

humanas.[764]

Las nuevas instalaciones ferroviarias aumentaron en gran medida las migraciones estacionales desde ciertas zonas pobres como Oisans y las Costas de Armor, que parecen haber alcanzado su punto álgido en las décadas de 1880 y 1890.[765] Con la llegada de una línea ferroviaria a Rodez en 1860, un número cada vez mayor de emigrantes salieron de las zonas del Rouergue, antes aisladas, que solo habían visto partir a sus primeros emigrantes en la década de 1840. La guerra y la Comuna frenaron su afluencia, pero solo temporalmente. Así, en los veinte años posteriores a 1890, cerca de dos tercios de los jóvenes de Saint-Chély (Aveyron) se encontraban sistemáticamente en París; y en 1908 la mitad de los reclutas del distrito de Espalion se presentaban a la caja de reclutamiento en la capital. El ferrocarril facilitó y fomentó las grandes migraciones de la década de 1880 desde el sudoeste y el oeste, duramente golpeados por la filoxera, y luego, en su momento, la inmigración a estas mismas regiones (Poitou, Saintonge, más tarde el valle medio del Garona) de occidentales procedentes de Bretaña y de la Vendée, pobres y superpobladas, que convirtieron los viñedos abandonados en granjas y pastos.[766]

El ferrocarril también empezó a cambiar la naturaleza de la migración de una manera más profunda. Golpeó con fuerza a actividades subsidiarias como la venta ambulante, pero aún más a la fabricación local de los productos que vendían los vendedores ambulantes. Desde el momento en que los clavos ya no procedían específicamente del Forez o de los Pirineos, o que podían conseguirse fácilmente gafas hechas en otras regiones aparte del Jura, la base local de los comerciantes se volvió irrelevante. Los zoqueros de Bretaña y de otros lugares ya no necesitaban emigrar de un bosque a otro para conseguir la materia prima que ahora les traía el ferrocarril, ni ir vendiendo de pueblo en pueblo los enseres que ahora recogían y vendían los distribuidores. La expansión de las tiendas en las ciudades y los pueblos supuso una reducción del comercio de los vendedores ambulantes, que poco a poco abandonaron el nomadismo y se sedentarizaron, bien volviendo a la tierra como agricultores a tiempo completo, bien instalándose en una casa con tienda y quizá un carruaje

para recorrer con sus productos una zona reducida del campo. Mientras tanto, muchos de los temporeros empezaron a quedarse en las ciudades donde trabajaban, en particular en el sector de la construcción. La introducción de nuevas herramientas durante el Segundo Imperio —luces que permitían trabajar de noche, máquinas de vapor que bombeaban el agua del suelo con mayor rapidez, lonas impermeables que protegían a los obreros y andamios— hizo posible la construcción durante la mayor parte del invierno, acortó el periodo de desempleo, cuando las condiciones meteorológicas obligaban a los hombres a irse a sus casas, y acabó con las migraciones estacionales. Los trabajadores ahora se quedaban más tiempo en el trabajo y a veces pasaban años antes de que volvieran al pueblo.[767]

En 1885, las mujeres acompañaban a sus maridos a la ciudad. A finales de siglo, la mitad de los matrimonios de las zonas del nordeste del Aveyron abandonaban la ciudad para irse a París; en 1911, cuatro de cada cinco parejas recién casadas huían de Saint-Chély. Como caso paradigmático, Émile Guillaumin relata el destino de cinco campesinos a quienes se encontró faenando en un campo de remolachas en un caluroso día de verano de 1902, cerca de Moulins. En 1910, uno de ellos trabajaba de conserje; otro, en una concesionaria de Vichy; el tercero era empleado de una fábrica de muebles y el cuarto, empleado de hogar; el quinto fue el único que se quedó trabajando la tierra. En Saint-Alban, en el Loira, una anciana recordaba más tarde que «hacia 1900 todos los jóvenes se fueron, se marcharon a la ciudad». La migración se había ido convirtiendo en emigración. Si antes la migración temporal tenía por objetivo perpetuar la comunidad campesina, la emigración se había convertido en un fin en sí misma: la ocasión de romper con la comunidad, con sus costumbres, con sus agobiantes presiones, de liberarse de las cargas y restricciones de la familia, así como de la esclavitud del trabajo agrícola.[768]

La migración, estacional o no, siempre tiene algo de aventura. Marcharse de casa era una acción teñida de angustia, pero también una empresa memorable y una liberación. La búsqueda de trabajo, de ingresos suplementarios, de una actividad rentable cuando el pueblo

no ofrecía ninguna eran explicaciones socialmente más aceptables que otros motivos más difíciles de expresar. Por supuesto, en la ciudad se ganaba más dinero. Se podía ganar dinero rápidamente, decían. Pero también se podía escapar de las condiciones de vida en el campo. La vida en las ciudades era más sencilla y agradable; el trabajo no era tan duro y la jornada laboral era más llevadera; la atención sanitaria, la beneficencia, la asistencia organizada en caso de necesidad eran más fáciles de conseguir. Sobre todo, las ciudades eran divertidas. En el pueblo «las diversiones eran escasas y los servicios religiosos, abundantes»; en la ciudad había «deleites groseros y disolutos», y además «entre la multitud, nadie te conoce». No era preciso ser un libertino para agradecer un poco de anonimato, cierta facilidad de acceso a las diversiones, a la compañía. Para los campesinos bretones, París era como la ciudad encantada de Ys. «Desde que Ys se hundió bajo el mar, no hay ninguna ciudad que pueda igualar a París», decía el refrán.[769]

Con el continuo bullicio de sus calles, con sus farolas, sus tiendas, sus espectáculos baratos y sus mujeres fáciles, la ciudad era una feria o una fiesta interminable. «Atraídos por los esplendores de la ciudad como la polilla a la luz», escribió Jules Méline en un acertado símil (pues la luz era importante, incluso crucial, en las sombrías aldeas condenadas a largas noches oscuras), los campesinos sueñan con «magníficos teatros, cafés chispeantes, brillantes festivales, lujo, placeres», y rechazan sus monótonas cabañas. En efecto, la vida era monótona en las cabañas, como hemos visto. A pesar de todos los horrores cotidianos en las ciudades industriales, los campesinos votaban con los pies a favor de unas ciudades que les ofrecían más diversiones (y más constantes) que el pueblo, y mejores medios para aprovecharlas. Un inspector escolar, tratando de refutar las acusaciones de que la educación enseñaba a los niños a huir del campo a la ciudad (¡pues claro!), elaboraba su propia lista de factores determinantes: se cobraba un salario regular, más alto por supuesto, y sobre todo no había paro; uno vestía como las damas y los caballeros; podía ver a mucha más gente y cosas más interesantes; se esforzaba menos o, como mínimo, se lo compensaban mejor; y no tenía que soportar la lluvia, el

viento, el sol y el frío. ¡Y todo eso a solo unas horas de distancia![770]

No hay que perder de vista que el desempleo urbano, sobre todo en la última parte del siglo, parecía mucho menos dramático que el desempleo rural estacional. Además, el trabajador de la ciudad trabajaba menos horas y percibía el mismo salario con independencia del tiempo que hiciera. Y, sobre todo, si conseguía un empleo fijo que le permitiera recibir una pensión, la pesadilla de la inseguridad desaparecía.

Era muy tentador. Los jóvenes y las mujeres eran los que más sentían esa tentación. Jules Vallès menciona que los muchachos del campo se oponían menos al servicio militar que los de la urbe porque los cuarteles estaban en las ciudades. Y el servicio militar, como veremos en breve, atraía a muchos a la vida urbana. En cuanto a las mujeres, todos los testigos destacan su importancia a la hora de convencer a los hombres de que abandonaran el terruño, una vida que para ellas se resumía en miedo, inseguridad, aburrimiento y exceso de trabajo. Si no conseguían convencer a los jóvenes, las chicas se iban solas. En un pueblo del Eure en 1900, 42 de cada cien hijos de trabajadores agrícolas se quedaban, frente a solo 15 de cada cien chicas.[771]

Por último, vivir en una ciudad era ascender socialmente. El campesino se sentía inferior por ser campesino, atado a una condición que despreciaba. Al detestar su propia condición, compartía el desprecio de los burgueses, por los que sentía rencor y envidia al mismo tiempo porque habían conseguido escapar de la tierra. Y a medida que se marchaba más y más gente, la autoestima de los que se quedaban disminuía aún más. Muchos habrían estado de acuerdo con el líder socialista que dijo en el Congreso del Partido de 1909 que «los que se quedan en la granja son pobres destripaterrones ineptos para cualquier experiencia intelectual, empapados de ignorancia y alcohol, condenados a ir de la iglesia a la taberna y de la taberna a la iglesia». Los padres se sentían orgullosos de ver a sus hijos «bien vestidos, moviéndose en la sociedad de la ciudad, a la moda» y aprovechaban las oportunidades que permitía una promoción de este tipo. En 1900 un estudioso del «éxodo rural» situaba

«la vanidad de los padres» en primer lugar entre los factores que propiciaban dicho éxodo. Los otros, por orden, eran el certificado escolar, que facilitaba la huida; el servicio militar, que desvinculaba a los jóvenes de su entorno familiar y los abocaba a las facilidades de la vida urbana; el desprecio de la agricultura, como ocupación poco prestigiosa y poco gratificante; el miedo al aburrimiento; la atracción de los placeres desconocidos; la esperanza de una vida y de una prosperidad fáciles; y, por último, el ejemplo contagioso de los pares, tanto más poderoso cuanto que el transporte les permitía volver para lucir su ropa nueva, su riqueza y su estatus, y dar la impresión de que la gente de ciudad rara vez o nunca trabajaba.[772]

Por muy falsas que fueran estas imágenes, la envidia que sentían los que se quedaban en el pueblo y la «vanidad» de los padres que animaban a sus hijos a abandonar el campo eran, sin embargo, estimaciones objetivas de la situación. Y la propia imagen que la gente del campo se formaba ahora de la ciudad —un lugar con mayor seguridad laboral y personal, con confort, ocio y entretenimiento, de escolarización y bienestar— reflejaba una escala de valores revisada y una nueva percepción de las alternativas.

Sin embargo, aunque se admita que los motivos de la emigración eran cada vez más particulares, sus efectos eran y siguen siendo sociales. Uno de los primeros que se observaron fue el impacto de la emigración en los salarios. A medida que los trabajadores abandonaban paulatinamente las regiones en las que los salarios eran bajos, disminuía la oferta de mano de obra y la competencia por los empleados disponibles hacía subir los salarios. Los funcionarios y los patrones se mostraban muy preocupados por las «pretensiones exorbitantes» de los que se habían quedado en el pueblo en el momento en que el número de habitantes de zonas antaño densamente pobladas empezó a reducirse. La Encuesta Agrícola de 1866 produjo una rica cosecha de quejas sobre el aumento del coste de contratación de los trabajadores, que además trabajaban menos y eran más exigentes que en épocas pasadas. Pero las mejoras más notables se produjeron en la década de 1890 y posteriores, cuando la escasez de mano de obra y la mayor productividad, unidas a la difusión de los

nuevos gustos urbanos, permitieron mejorar los salarios, las viviendas, los alimentos y las oportunidades de ahorro en casi todas partes, especialmente en las regiones que habían estado y seguían estando más atrasadas. Los peones que solían dormir con el ganado empezaron a tener su propio alojamiento. Los aparceros que vivían en casuchas consiguieron viviendas más grandes, más luminosas y «modernas».[773] Los empleados domésticos que se habían visto obligados a faenar en los campos los domingos por la mañana, y a mojarse la ropa de los domingos con el rocío, ponían como condición en sus contratos que los domingos librarían todo el día «para pasear, reír y beber» a sus anchas. (165)

La emigración contribuyó a estos progresos de dos maneras: la primera fue la descompresión que aportó al mercado de trabajo; la segunda, que quizá tuviera más peso, mediante la aportación de ideas. Un terrateniente del Puy-de-Dôme se quejaba en 1866 de que los trabajadores insistían en la reducción de la jornada (empezaban a las cinco de la madrugada en vez de a las cuatro y hacían una pausa de una hora entera para comer, en vez de media), exigencias que, según él, estaban inspiradas en los principios subversivos que habían llevado consigo los emigrantes. En cuanto un obrero de la construcción regresaba a su territorio, «propagaba la desmoralización por el campo». Los emigrantes estaban acostumbrados a sueldos más altos y a condiciones diferentes. «Su presencia se manifiesta en la perturbación inmediata de los jornaleros locales». Un testigo de la Creuse se muestra de acuerdo: «La insubordinación de los jornaleros crece con el contacto con los emigrantes».[774] No es que no hubiera motivos de descontento, sino que no había motivos para esperar un cambio. El obrero que volvía a casa enseñaba a sus compañeros que las cosas eran diferentes en otros lugares y que las transformaciones no eran completamente imposibles.

A pesar del notable aislamiento de los emigrantes con respecto al entorno urbano en el que trabajaban, no por ello dejaban de propagar sus gérmenes entre sus congéneres del pueblo. Un auvernés, que escribía en vísperas de la Gran Guerra, señalaba la rapidez con que los emigrantes retomaban las costumbres locales en cuanto regresaban a su lugar de

origen. Sin embargo, aunque casi impermeables a las ideas de fuera, llevaban consigo modales diferentes, «se volvían más afables y educados».[775] Desde la ciudad, mandaban al pueblo cartas, folletos y periódicos; recomendaban prácticas y gustos nuevos; enviaban paquetes con todo tipo de dulces, especias y telas curiosas; volvían al pueblo a pasar las vacaciones y allí se jubilaban, llevando consigo las ideas y las modas de la ciudad. Eran los primeros en utilizar la vajilla en la mesa, en lucir una bicicleta, en pintar sus casas o en instalar el alumbrado.(166) Los primeros también en muchos lugares en hablar francés, como parte de su «atuendo de ciudad». Se sabe que volvían al pueblo luciendo su indumentaria a la moda y describiendo las maravillas de la urbe «con palabras en un francés que no dominan del todo». [776]

Si ellos no lo dominaban del todo, sus hijos, sí. La emigración favoreció la alfabetización en dos frentes: los emigrantes descubrían que la lectura, la escritura y la aritmética eran útiles para su trabajo y para mantener los vínculos con la familia gracias al correo; y querían que sus hijos aprendieran lo que ellos, en muchos casos, no dominaban más que en parte. En 1881 se constató que del distrito de Ambert (Puy-de-Dôme), pese a tener pocas escuelas, había salido un número singularmente reducido de reclutas analfabetos porque —según el inspector escolar— a los hombres que habían emigrado la escritura les parecía muy útil para mantener correspondencia, y querían que sus hijos leyeran y escribieran mejor que ellos. Pero esto era un detalle. La instrucción era un billete de salida de la estrechez de la vida del pueblo y una entrada a las oportunidades de la ciudad. Como explica un inspector escolar de Murat (Cantal): «No solo los padres […] quieren escolarizar a sus hijos, sino que los propios niños parecen apreciar las ventajas prácticas que pueden derivarse de lo que aprenden en la escuela». Aparte de en la cuenca de Brive, más próspera, las tasas de alfabetización en el Corrèze eran sistemáticamente más altas donde los inmigrantes eran más numerosos. Y aunque en el conjunto del Alto Vienne solo uno de cada tres niños estaba escolarizado en 1872, «casi todos los chicos» asistían a clase en el distrito de Bellac, donde la inmigración era un

fenómeno notable y sostenido.[777]

Podemos observar el impacto de estas actitudes en las comunidades agrícolas, en las que los agricultores como grupo siempre habían sido más analfabetos que otras categorías rurales (artesanos, albañiles, comerciantes). En las regiones del Alto Vienne con mayor tasa de emigración, la diferencia en los índices de analfabetismo de los agricultores y de los demás grupos es menor, ya que en el tercer cuarto del siglo XIX también los agricultores se habían percatado de las ventajas de la escolarización. En otras palabras, los emigrantes propagaron la alfabetización en círculos concéntricos, primero entre sus propias familias y luego entre sus vecinos.[778]

Inevitablemente, la alfabetización implicó un aumento de la concienciación política. Dudo de que los trabajadores emigrantes del Lemosín, la Marche y la Saboya se «proletarizaran» muy pronto, como proponen Abel Chatelain y otros estudiosos del tema. Mi argumento es que la inmensa mayoría de los que emigraron siguieron siendo campesinos con valores campesinos durante la mayor parte del siglo, y que hasta la gran explosión de cambios posterior a 1880 lo que llevaron consigo de la ciudad fue poco y fácilmente asimilable. Sin embargo, sí es verdad que los emigrantes, como se lamentaban las autoridades, eran portadores de ideas y de conceptos urbanos de emancipación.[779]

No cabe duda de que los emigrantes estaban más politizados. Cuando, en las elecciones de 1857, se presentó un normando como candidato del partido del Gobierno en Guéret (Creuse), los obreros normandos de París se burlaron de sus compañeros de la Creuse porque no hubieran sido capaces de encontrar un candidato de su propio departamento. ¿Qué campesino normando que aún estuviera en Normandía se habría enterado? En 1870 los pueblos remotos del Cantal oyeron hablar de Henri Rochefort, «defensor del pueblo»: «Son los emigrantes que vuelven a casa quienes informan de lo que han oído decir en las ciudades donde trabajan». En el Puy-de-Dôme, en 1871, los «lioneses» de nuevo cuño volvían al pueblo para transmitir a sus paisanos las ideas políticas que habían adquirido en la ciudad rebelde del Ródano. Pueblos como Sornac (Creuse) y Saint-

Sétiers (Corrèze) enviaban a París a cocheros que regresaban «vestidos como señores» y deslumbraban a sus paisanos con su labia y predicando doctrinas radicales y socialistas. En 1908, el Congreso Diocesano de Aurillac denunció que los emigrantes que habían perdido sus principios religiosos (y que representaban «casi todos los entierros civiles de nuestras parroquias») contaminaban a sus semejantes.[780]

En este caso, el tipo de empleo sí era importante. Los deshollinadores tenían pocas oportunidades de establecer contactos que alteraran su mentalidad. Los cargadores y estibadores que trabajaban en los mercados, en los astilleros o en las estaciones de tren de París, los temporeros que iban a trabajar a los viñedos del sur, sobre todo los funcionarios subalternos, que por humilde que fuera su cargo estaban dotados de mucho prestigio, solían volver a casa con las ideas radicales y anticlericales que habían adquirido en la ciudad, y las contagiaban a sus paisanos. En pueblos aislados del Lemosín o de la Saboya se crearon bibliotecas con los libros que los emigrantes enviaban, lo que contribuyó a difundir las ideas radicales. Los votos y la influencia de los desplazados que volvían al pueblo tras jubilarse podían cambiar la fisonomía política de la comunidad.[781] Pero había cambios más sutiles que los políticos. Las modificaciones en la indumentaria, en los modales, en la dieta, el aumento gradual de las expectativas (sobre todo entre las mujeres), la ruptura del aislamiento puede que fueran más importantes que el radicalismo político. Y, seguramente, sin ellos la política no se habría radicalizado.

La facilidad y la práctica crecientes de la migración (y de la emigración) abrieron comunidades antes aisladas a un número tal de forasteros que afectó a su cohesión y a su forma de vida. Por ejemplo, en un departamento antes homogéneo, el Hérault, donde en 1851 los forasteros solo representaban el 0,5 por ciento de la población, el porcentaje de forasteros se incrementó hasta el 2,46 por ciento en 1896, el 3,5 en 1901 y un 10,7 en 1921. En el conjunto de Francia, el porcentaje de población nacida en un departamento y residente en otro, 11,3 en 1861 y 15 en 1881, ascendió a 19,6 en 1901. Al final de la Primera Guerra Mundial, una cuarta parte de los franceses vivía fuera del departamento en el que

había nacido.[782] Sería interesante centrar el análisis en regiones más concretas para ver cómo les afectó el fenómeno, pero me he visto obligado a adoptar una perspectiva más genérica; sin embargo, una cosa está clara: la afluencia masiva de «forasteros» a las ciudades hizo añicos el dominio del habla y la cultura locales en los centros urbanos. Arnold van Gennep ha observado la desaparición del folclore local de Passy, Montrouge, Montmartre y otros barrios parisinos a medida que los «colonos» extranjeros se imponían en número a la población autóctona.(167) Así pues, la inmigración a gran escala en las ciudades y especialmente en París no solo aumentó su ámbito de influencia a toda Francia, sino que también tuvo un efecto homogeneizador en ellas.

El campo resistió más que las ciudades. El impacto de las influencias foráneas era menos potente; el ritmo del cambio, más lento.(168) Pero también aquí la «civilización», el «lujo» y la bebida penetraron en los lugares más profundos donde la migración y la emigración contribuyeron al proceso, especialmente en el Macizo Central, las Costas de Armor, el Ariège y partes del sudeste.[783] La familiaridad con la economía urbana facilitó el abandono de las tradiciones locales de autosuficiencia y trueque. La menor preocupación por la mera subsistencia gracias al aumento de las oportunidades de trabajo contribuyó a la «disolución de los vínculos sociales» y a fomentar la «insubordinación» a toda autoridad, entre otras, a la de los cabezas de familia. La resignación cada vez menor a las contingencias naturales se expresó, entre otras cosas, en la práctica temprana del control de la natalidad. La fe en las posibilidades de ascenso social fomentó las ambiciones personales y un individualismo que subvertía los antiguos vínculos familiares y comunitarios. La alfabetización, junto con el acceso a los libros, a los periódicos y a otras fuentes de información, forjó una nueva actitud ante la política, y esta, a su vez, creó nuevos líderes, distintos y rivales de los resultantes de la jerarquía local. Nada de esto era totalmente nuevo, ni siquiera en las zonas aisladas a mediados de siglo. Pero solo la mejora de las comunicaciones pudo convertir un goteo en torrente. Como escribe Agulhon en otro contexto, lo fundamental no es la aparición de ideas nuevas, sino la aparición de las

condiciones que hicieron que esas ideas fueran relevantes. [784]

17
MIGRACIÓN DE OTRO TIPO: EL SERVICIO MILITAR

Honneur! Honneur aux conscrios!
Honneur à notro patrio,
accourons à sa voix chério
servir notro payo!
Catineto ploures pos,
toun galant partira pos.

Canciones de los reclutas del Ariège

En Francia, la conscripción o servicio militar obligatorio se remonta a 1798. Las líneas generales de un sistema que duraría ochenta años quedaron marcadas en tiempos del Imperio, cuando Napoleón introdujo el sorteo de reclutas (*tirage au sort*) y definió las bases de la exención del servicio. A cada cantón de Francia le correspondía aportar un número determinado de reclutas. Los cupos se sorteaban anualmente y los jóvenes con números superiores al cupo requerido quedaban exentos. También lo estaban los hombres casados, los sacerdotes y los que podían pagar a un sustituto para que sirviera en su lugar. En cuanto la ley entró en vigor, se produjo un aumento de las vocaciones religiosas y la tasa de matrimonios entre jóvenes de dieciocho años se incrementó notablemente. Apareció también una nueva oportunidad laboral: la de sustituto de quienes podían pagar el precio más o menos alto que les evitaría un servicio militar duro y peligroso.

En 1818, la política de reclutamiento del siglo XIX se redefinió mediante una nueva ley que llevaba el nombre del ministro de la Guerra de Luis XVIII, Laurent de Gouvion-Saint-Cyr.[785] En lo esencial, la nueva ley no difería del sistema anterior, aunque eximía de prestar servicio militar a

perpetuidad a los que resultaran «excedentes de cupo» o pagaran a un sustituto, a diferencia de Napoleón, que había recurrido a ellos cuando le faltaban hombres. La larga duración del servicio militar (seis años a partir de 1818; ocho a partir de 1824; siete entre 1855 y 1868; cinco hasta 1889) significaba que cada año se incorporaba a filas un número relativamente pequeño de reclutas: el 10 por ciento o menos del total de la quinta. De ellos, hasta finales de la década de 1850, como mínimo la cuarta parte eran sustitutos, chicos pobres que buscaban el modo de conseguir algo de dinero, o veteranos que ya tenían intención de reengancharse y que, de esta forma, sacaban provecho de su decisión.(169)

La búsqueda de sustitutos fue un proceso azaroso hasta que, hacia 1820, los agentes de las compañías de seguros recién fundadas hicieron su aparición en el campo. Luego, en el decenio de 1830, el Gobierno de Luis Felipe fomentó la organización de asociaciones «mutuas» y «familiares» que ofrecieran garantías más sólidas que las dudosas promesas de los comerciantes de hombres *ad hoc*, cuyo negocio solía ser bastante improvisado. Por entre 1.500 y 1.800 francos, un «herido» o «víctima» del reclutamiento (según el lenguaje de la empresa) podía librarse del servicio pagando, y aparentemente así lo hacían unos veinte mil hombres al año, lo que movilizaba una cantidad ingente de dinero.(170)

La inversión era lógica. Durante la mayor parte del siglo XIX, el capital básico del campesino y el principal factor de su productividad era su capacidad de trabajo y el número de trabajadores de que disponía. La pérdida de mano de obra podía tener graves repercusiones para la fortuna de una familia o de un pueblo, como pudieron comprobar en Plozévet (Finisterre), donde en 1860 el alcalde del pueblo suplicó que eximieran al hijo de un campesino, «porque si tiene que volver al servicio […] su padre se verá obligado a abandonar su explotación»; y donde las estadísticas de 1873 reflejan la pérdida de mano de obra durante la guerra de 1870-1871 en la disminución de la superficie de tierra cultivada. «Los campesinos aceptan los mayores sacrificios para mantener a sus hijos —escribía el fiscal imperial de Angers en 1866— no porque les tengan afecto, sino porque la mano de obra escasea y es cara». Al agricultor le salía a

cuenta comprar la exención de su hijo, pero refunfuñaba y pensaba en la época en que solo costaba mil francos, la mitad de lo que tenía que pagar ahora. En la Vendée, incluso los asalariados preferían endeudarse antes que irse a hacer el servicio militar durante siete años, aunque eso significara que todo su salario se destinara a pagar el dinero necesario para contratar a un sustituto.[786]

La sustitución fue abolida el 1 de enero de 1873, en la primera reforma militar de la Tercera República, que también confirmó la duración del servicio durante cinco años. Al mismo tiempo, el Gobierno introdujo una gran cantidad de exenciones, sobre todo para las clases educadas, que iban desde la exención total hasta el servicio «voluntario» de un solo año, previo pago de una cuota de 1.500 francos. Para entonces, algunos sectores de la opinión pública estaban a favor del servicio militar universal, en parte porque suponían que la disciplina militar restauraría el respeto a la autoridad, en parte porque veían en el servicio militar un medio para generalizar la instrucción. Motivos interesantes; pero tendrían que esperar. El servicio universal de duración más corta, que al principio defendían el ministro de la Guerra, el general Boulanger, y los radicales, al final se aprobó como una medida antiboulangista, con la esperanza de segar la hierba bajo los pies del peligroso militar. En 1889, por fin, la duración del servicio militar se redujo a tres años, se suprimió la cuota de exención de 1.500 francos y se obligó a todos los que antes estaban exentos (en particular, estudiantes, profesores, sacerdotes, seminaristas e hijos primogénitos de viudas o de familias numerosas) a servir durante un año. La medida fue muy popular.[787] Este fue el momento clave en el que todos los franceses físicamente aptos comenzaron a realizar el servicio militar bajo la enseña nacional. En 1905 su duración pasó a dos años para todos; en 1913 volvió a aumentar a tres. Pero la migración institucionalizada y el rodillo unificador del servicio militar universal se habían puesto en marcha en la década de 1890.

Es importante señalar que, en su forma más limitada, el servicio militar apenas influía en la mentalidad campesina;[788] sin embargo, tenía el impacto suficiente para matizar las reacciones de los campesinos a la política nacional y a la

política internacional. La guerra de Crimea de 1854, por ejemplo, siguió siendo popular mientras no supusiera «ningún sacrificio real y directo». La guerra de Italia de 1859 fue recibida con un entusiasmo perfectamente descriptible porque podía suponer un aumento del coste de los sustitutos. A mediados de la década de 1860 se produjo una «viva demanda de paz y economía», sobre todo porque la rebaja en el cupo correspondiente a los pueblos reducía el precio de los licenciamientos; mientras que en 1867 la noticia de la rebaja del coste oficial de los licenciamientos (cuyo elevado precio se consideraba una señal de preparativos para la guerra) trajo la calma a un campo preocupado por sus bolsillos y por sus hijos. En 1867 se empezó a discutir una nueva ley del ejército. En el sudoeste, donde «el espíritu militar está tan poco desarrollado», a la gente no le gustaba la incertidumbre que introducía la propuesta de reforma (en particular, el pase a reserva con la posibilidad de volver a ser llamado a filas). La duración del servicio militar podía ser menor, pero la gente no sabía si la volverían a llamar a filas durante más tiempo y, de todos modos, informó el fiscal imperial en Rennes, «no habrá más excedentes de cupo»: la situación sería igual para todo el mundo.[789]

A las clases altas tampoco les gustaba la idea de «ver a sus hijos obligados a servir junto a los hijos de los campesinos». Al final, los dos grupos no tuvieron que mezclarse. Pero leemos, y es esclarecedor, que «de las diferentes medidas presentadas ante el legislativo, la reforma militar es la única que ha llegado al corazón del país; las masas prestan poca atención a las libertades públicas».[790] Quizá con razón; las libertades públicas apenas les afectaban. De hecho, el servicio militar obligatorio, tampoco, como mínimo por lo que se refiere a su modo de vida. En un año cualquiera del periodo comprendido entre las guerras de finales del Primer Imperio y 1870, solo uno, dos, tres o ninguno de los jóvenes de un mismo pueblo se iban a hacer el servicio militar. Pronto veremos que pocos de los que se marchaban regresaban al término de su largo periodo de servicio. Y menos mal, ya que el reclutamiento no se consideraba un deber para con una comunidad o nación superior, sino un pesado tributo exigido por un Estado opresor y ajeno.(171)

Las reacciones más visibles al servicio militar obligatorio se encuentran en los casos constantes de evasión o de deserción del servicio militar, en todas partes y de todas formas. El panorama que pinta Richard Cobb, refiriéndose a la década de 1790, y que el estudio de Ladurie corrobora en el caso de la generación siguiente, persistió durante el Segundo Imperio y en los primeros tiempos de la Tercera República. Las escuelas primarias del decenio de 1830, cuyos alumnos seguían haciendo instrucción a toque de tambor igual que un cuarto de siglo antes, eran lugares que evitar porque podían servir como centros de reclutamiento. Encontramos pruebas abundantes por doquier de la falta de entusiasmo por el servicio militar. «Escasa inclinación al servicio militar» (Hérault, 1825); «Acusada aversión al servicio militar» (Cantal, 1832); «Muy reacios a alistarse en el ejército; todos los campesinos con medios pagan a alguien para que sustituya a sus hijos» (Loiret, 1839). Los vascos acostumbraban a desertar a España para evitar el servicio militar, que les desagradaba, al igual que desertaban de los ejércitos imperiales (Pirineos, 1840). Tendencia acusada a evitar el servicio mediante la automutilación, la deserción o intentos de soborno (Ariège, 1856 y 1857). Escasa afición al servicio militar y práctica continuada de la automutilación para evitarlo (Loir y Cher, 1859); la misma canción al cabo de un año, insistiendo en las numerosas automutilaciones en el momento del reclutamiento. Solo quienes no tienen más remedio acaban como soldados, un oficio que se guarda en muy baja estima (Eure y Loir, 1860). El servicio militar se considera un impuesto exigido por el Estado, una especie de robo; de ahí que el ejército sea mal visto, porque recuerda a la gente la existencia del servicio militar obligatorio (Ille y Vilaine, 1860). Profundo horror al servicio militar (Sena Marítimo, 1860). En la Vendée, «antes de 1850 eran difíciles de movilizar, se escondían o huían. A partir de 1850, se redimieron».[791]

Stendhal había observado la angustia y las historias de horror que se asociaban con el servicio militar. Corría el rumor de que ningún recluta sobrevivía más de cuatro años. El cuartel del regimiento parecía el castillo de Barba Azul. Al cabo de casi cuarenta años, en 1869, el *Francinet* de Bruno

(del que se venderían un millón y medio de ejemplares) sostenía que evitar el servicio militar era un deseo natural, y librarse del servicio, la recompensa de la virtud.

Auvernia y los Pirineos eran especialistas en la deserción. En 1844, un oficial se sorprendió al oír a «uno de los campesinos más ricos y civilizados» del Gévaudan jactarse de que en 1813 había desertado junto con otros cinco hombres: «¡A nosotros qué nos importaban las disputas del emperador y de los otros monarcas!». Estos salvajes, comentaba el oficial, estaban tan desprovistos de todo sentimiento honorable que «no distinguían entre compatriotas y extranjeros, y los trataban a todos como enemigos». Los archivos judiciales de los Pirineos están llenos de procedimientos y demandas contra desertores, evasores del reclutamiento, reclutas insubordinados, ladrones que vendían falsos seguros de reclutamiento, hombres que se sabía que se habían automutilado para evitar el servicio y estafadores que intentaban colar a sustitutos que habían sido declarados no aptos para el servicio militar. En la Saboya, la emigración era una de las formas favoritas de tratar de librarse del ejército. A finales de 1872, tras la aprobación de la nueva ley de servicio militar de cinco años, un tercio de los 50 jóvenes que solicitaron pasaporte pertenecían a la quinta llamada a filas. Entre los jóvenes de quince a veinte años, 95 futuros reclutas se habían marchado oficialmente, y muchos otros se habían escabullido sin papeles. En 1875, en el pueblo de Méry solo compareció un recluta de los 18 que figuraban en su lista. [792]

En otras palabras, la guerra de 1870 había cambiado muy poco las cosas. Tradicionalmente, en un pequeño pueblo del Borbonesado, cerca de Lavoine (Allier), «casi todos los niños recién nacidos se inscribían en el registro como niñas», y esta forma sutil de librarse del servicio militar se seguía practicando en la década de 1870.[793] Los cinco años de servicio privaban de una mano de obra indispensable a granjas y campos, presionaban al alza los salarios locales, retrasaban los matrimonios, impedían que los jóvenes sentaran cabeza. Los informes militares seguían reflejando la antipatía del campo. Detestación (País Vasco, 1873) o, en el mejor de los casos, indiferencia (Landas, 1874, Ille y Vilaine,

1876). Falta de sentido del bien común (Alto Garona y Gers, 1876). Espíritu militar poco desarrollado y frecuente emigración para escapar del servicio (Alto Garona, 1877). Inquietud y esfuerzo por evitar el servicio militar (Sarthe, 1878). Alivio oficial al ver que los reclutas salen sin problemas en un departamento donde «el reclutamiento siempre ha sido algo difícil» (Pirineos Orientales, 1879). El número de prácticas empleadas para eludir el reclutamiento era infinito, como señala Francis Pérot en su estudio sobre el folclore del Borbonesado. Por ejemplo, se alquilaban los anillos de boda de las viudas de virtud irreprochable, que presuntamente servían para conseguir el excedente de cupo y que alcanzaban precios que indican tanto su escasez como lo solicitados que estaban. También en Bretaña, el reclutamiento seguía rodeado de rituales y de supersticiones destinadas a obtener el excedente de cupo y a conseguir la exención del temido servicio.[794]

La tradición popular se apropió del servicio militar y lo incorporó a sus costumbres hasta el punto de que las escarapelas que tradicionalmente llevaban los reclutas, adoptadas en primera instancia para lucir de forma más visible el número que habían sacado, siguieron formando parte de su parafernalia incluso después de que se aboliera el sorteo de los quintos en 1889. Se recurría a brujas, santos e incluso a fuentes milagrosas para proteger al recluta. Se decían misas y les cosían huesos, anillos y monedas en el sombrero o en el uniforme.(172) Todavía en 1913, cuando los dos años de servicio se elevaron a tres, las autoridades temían que la respuesta fuera la deserción en masa. No fue así en absoluto, pero la inquietud y el posterior alivio se debían más a los reflejos condicionados por varias generaciones que a la propaganda antimilitar del siglo XX.[795]

El antimilitarismo suele considerarse una creación de la propaganda roja de principios del siglo XX. Es más lógico creer que esa propaganda se aprovechaba de unos prejuicios que todavía estaban perfectamente vivos en las mentes de muchos.

Hasta 1889, el ejército era uno de los enemigos del país, y los soldados eran vistos con temor y desconfianza incluso en sus propias comunidades. Los hombres que volvían a casa

habían adquirido costumbres ajenas y probablemente malos hábitos. «Cuando se fue al ejército era un caballo y ha vuelto hecho una mula», decían. Los apodos por los que el pueblo conocía a sus veteranos revelaban su rareza y los identificaban como personajes diferentes del resto: Carabinero, Espadachín, Espadón, Militar, Dragón, Bigotes. Ir de soldado era humillante, recordaba un anciano del Périgord: «Solo los pobres, los sin tierra y los sin techo lo hacían».[796] Y como eran tan pocos los que iban así en cualquier pueblo, en las comunidades superpobladas del siglo XIX sus efectos apenas se notaban. Los pocos que decidían volver al pueblo se veían obligados a readaptarse debido a la presión de la comunidad. Muchos apenas habían aprendido a hablar la lengua nacional. Los escritores de la década de 1870 señalan la presencia en Bretaña de viejos soldados —veteranos de los ejércitos revolucionario e imperial— que no habían aprendido a hablar francés, o que lo habían desaprendido «por respeto a los prejuicios que impiden su uso».(173)

En resumen, había poco sentido de identidad nacional que mitigara la hostilidad y el miedo que la mayoría de la gente del campo sentía por las tropas. La documentación indica que los soldados (excepto en las ciudades de guarnición, donde las clases medias apreciaban mucho su presencia como fuente de ingresos) eran tratados como un ejército de ocupación, y casi nadie creía que representaran algún tipo de bien común. «Las tropas tienen que andarse con cuidado para evitar peleas y problemas», advierte un informe del Hérault de principios del siglo XIX: «*Incluso en las ciudades* [la cursiva es mía] las guarniciones están a veces expuestas a las provocaciones de los habitantes de todas las clases que muestran una decidida antipatía hacia los militares. El soldado y el oficial son peor vistos […] que en territorio enemigo». En todas las Landas, se dice en 1843, los nativos consideraban a los soldados «forasteros a los que se ven obligados a acoger». Relaciones difíciles (Ródano, 1859). Cabe esperar cierta resistencia (Allier, 1860). Esperamos que nos ayuden solo cuando eso les beneficie (Costas de Armor, 1860). Fuerte desilusión (Deux-Sèvres, 1862).[797]

La antipatía y el desprecio eran mutuos; soldados y civiles

se miraban con igual falta de simpatía y confianza. Los archivos militares del Segundo Imperio contienen numerosos casos de soldados atacados o apedreados, de piedras arrojadas al paso de un destacamento y de peleas entre soldados y trabajadores, incluso en núcleos urbanos muy pequeños.[798] Por supuesto, la violencia era endémica, las fricciones entre la población local y los forasteros eran naturales; las peleas de borrachos, bastante habituales. Sin embargo, es justo suponer que un ejército no representativo, casi un ejército profesional en cuanto al periodo de servicio, era concebido por la gente corriente como algo ajeno y, por tanto, más fácil de rechazar.

En 1889 un escritor inglés observó que el ejército había llegado a ser reconocido como nacional a partir de 1870, y que ahora los soldados y el servicio militar disfrutaban de una aceptación que antes les habían negado.[799] Acabamos de ver que la resistencia al servicio militar sobrevivió al menos hasta el momento en que se hizo esta observación. Pero es probable que la guerra con Prusia, que movilizó a un número poco habitual de personas y centró la atención en su destino, una guerra además en la que la conexión entre los intereses locales y nacionales se hizo más evidente para un gran número de personas, marcó el comienzo del cambio. Los viejos prejuicios tardaron en morir, y la década de 1870 ofrece ejemplos esporádicos de antipatía duradera.(174) Pero el papel desempeñado por la guerra en la promoción de la conciencia nacional se vio reforzado por la propaganda educativa, por el desarrollo de los lazos comerciales y, finalmente, por algo que se parecía ya más al servicio militar universal. En la década de 1890 existen pruebas convincentes de que el ejército ya no se veía como algo «ajeno» sino «propio».[800] La malquerencia entre las tropas y los civiles se contrarrestaba con el espíritu nacional que se aprendía en la escuela y también en los cuarteles. Al menos durante un tiempo, el ejército pudo convertirse en lo que sus entusiastas esperaban: la escuela de la patria.

Una escuela en varios sentidos. En primer lugar, literalmente: la ley de 1818 vinculaba la promoción dentro y fuera de las filas a la alfabetización, y llevó a la creación de escuelas de regimiento donde los soldados aprendían a leer, escribir y contar… y lo que significaba ser un ciudadano

francés. En la década de 1870 se iniciaron las celebraciones de los regimientos para conmemorar las hazañas de la unidad; los colores del regimiento se convirtieron en la pieza central de ceremonias especiales; cada cuartel tenía una sala concreta que servía de tabernáculo del regimiento; la presentación de la bandera a los reclutas y la jura de bandera se convirtieron en ceremonias casi religiosas. Durante cuarenta años, puede que el resultado de estas celebraciones no fuera más que la sustitución del patriotismo local por la lealtad al regimiento, que el apego se trasladara del pozo del pueblo a la bandera del regimiento. Pero también allanaron el camino al sentimiento de pertenencia a la nación.[801]

Como escuela de la lengua francesa, el ejército tenía que lidiar a menudo con reclutas recalcitrantes, y también en este caso parece que el progreso fue lento. En 1849, los reclutas bretones se negaban a entender las órdenes en francés, y al cabo de medio siglo seguían utilizando su propia lengua. El servicio militar era regional. Los hombres servían en unidades locales. Los sucesivos regímenes expresaron su preocupación por el excesivo regionalismo y el aislamiento que impedían que el ejército fuera «verdaderamente francés», pero la reiteración de las medidas destinadas a corregir la situación apunta a su pervivencia.[802]

Todavía en 1907, cuando los departamentos del sudeste parecían a punto de entrar en erupción en torno a Agde, Narbona y Béziers, las unidades del ejército formadas por reclutas de la zona demostraron dónde estaban sus lealtades. El 100.º Regimiento de Infantería se amotinó en sintonía con la multitud. El 17.º Regimiento de Infantería también se amotinó; en este caso, el motivo de su descontento fueron los rumores de que iban a mandarlo lejos de la región, a los Vosgos, los Alpes o como mínimo a Rodez. El 139.º, una unidad del Cantal traída de Aurillac, se mostró amigable al principio, pero perdió su afabilidad ante la lluvia de piedras y otros proyectiles con que lo recibieron. Las actas de la comisión de investigación de los sucesos de aquellos días ponen de manifiesto precisamente esto: la simpatía inicial entre las multitudes y las tropas de infantería que eran locales o hablaban un dialecto reconocible; la hostilidad hacia las unidades traídas de otras regiones y hacia los oficiales del

regimiento, «forasteros» del primero al último.[803]

Esto último indica que el ejército debió de ser la última institución oficial que mantuvo la práctica del bilingüismo del Antiguo Régimen, en la que los oficiales se dirigían a la tropa en francés y los suboficiales ejercían de intérpretes si era preciso. Sin embargo, mientras tanto, ni siquiera los soldados más reacios podían evitar aprender una pizca de francés, por lo menos lo justo para entenderlo y, con toda probabilidad, más que eso. El servicio militar prestaba «servicios inestimables», según un informe de Rennes de 1880. «A los jóvenes bretones que no saben leer, escribir o hablar en francés cuando llegan a sus unidades enseguida los despabilan [*dégrossis*], [...] pierden los prejuicios del terruño, abandonan la desconfianza nativa y las opiniones retrógradas; y cuando vuelven al pueblo, están lo bastante afrancesados como para afrancesar a sus amigos con su influencia».[804]

En cuanto la situación en su lugar de origen era propicia, es decir, cuando el dominio del francés se reconocía como una ventaja y se aceptaba socialmente, las mismas fuerzas que antes habían impulsado a la gente a resistirse a adquirirlo hacían que estuvieran impacientes por aprenderlo. En el último cuarto de siglo, nos enteramos de que los veteranos que regresaban al Borbonesado hacían gala de sus nuevos conocimientos de forma ridícula pero significativa. En 1893, el dialecto del Cantal, que apenas se había difundido hasta finales de siglo, agonizaba visiblemente porque «ahora todo el mundo se marcha» al ejército. Estas pruebas dispersas son sugestivas, pero poco más. Por un lado, las lenguas regionales persistieron hasta muy entrado el siglo XX; por el otro, ya habían empezado a desmoronarse antes de 1889.[805] Pero en la rapidez con que se desmoronaron y en su sustitución por un francés chapurreado es innegable que el ejército tuvo mucho que ver.

El ejército era una escuela en otro sentido también, y quizá sus enseñanzas fueran más eficaces en alumnos mejor dispuestos.(175) En 1827, un oficial se sentía desconcertado por lo difícil que resultaba llenar el cupo anual del Puy-de-Dôme cuando los reclutas estarían «infinitamente mejor [en el cuartel] que en sus infectas chabolas». Veinte años más tarde, en el Alto Vienne, los jóvenes que habían regresado del

servicio militar se distinguían por ser menos sucios que sus compañeros y por haber aprendido un poco de francés, por lo demás casi desconocido en el campo («al igual que el porte más viril del norte»). ¿No sería que el «porte viril» era el resultado de una mejor alimentación? Desde luego, la comida del ejército, por espartana que fuera, era muy superior a la de muchos hogares. «El ejército es bueno, no puede ser mejor. Y la sopa es buena, no puede ser mejor», decía la canción de los reclutas flamencos:[806]

> Todos los días, carne y sopa,
> sin trabajar, sin trabajar.
> Todos los días, carne y sopa,
> sin trabajar en el ejército.

En cuanto a la alimentación, el alojamiento, la ropa de cama, la higiene y la vestimenta, el bienestar del soldado estaba muy por encima de la media de la clase trabajadora rural. De hecho, durante la década de 1860 la ración media diaria del soldado, de 1,4 kg de alimentos, era superior a la media nacional, de 1,2 kg, cifra que incluía las enormes cantidades que ingerían los ricos. La tasa de mortalidad de los jóvenes de entre veinte y veintisiete años era de 11 por mil entre los civiles y de 10 por mil entre los soldados; la tasa de enfermedad era de 43 por mil entre los civiles frente a 41 por mil entre los soldados. Al observar estas disparidades, hay que tener en cuenta que la gran mayoría de los soldados procedían de las clases pobres, cuyo consumo de alimentos era bastante inferior y cuyas tasas de enfermedad y mortalidad eran bastante superiores a la media nacional. [807]

Igualmente reveladores son los informes de los economatos, que indican que en la década de 1870 los soldados comían bastante más de un cuarto de kilo de carne al día, además de aproximadamente un cuarto de kilo de pan y casi un kilo de verduras, incluidas las patatas. El pan que les daban solía ser blanco (porque los hombres rechazaban el reglamentario); y, en circunstancias excepcionales, se les suministraban café, vino y azúcar. La jornada en los barracones era tranquila en comparación con la rutina de la granja. Así, en Le Mans, en

1872, la tropa cavaba de las seis a las nueve de la mañana, paraba a comer a las nueve, descansaba a las 11.30, trabajaba hasta las 16.30 y volvía al cuartel a cenar. «Fue la mejor época de mi vida —recuerda un pastor de Cheylade (Cantal) —. Salíamos todas las tardes a las cinco y media, estábamos bien alimentados, comíamos carne dos veces al día, carne fresca se entiende, ¡y qué caldo! Tenía grumos de grasa; ¡parecía aceite! Pan blanco en todas las comidas y café por la mañana».[808]

Sin embargo, cuando Hubert Lyautey, a la sazón comandante, asumió el mando de un escuadrón de caballería en Saint-Germain en 1887, más o menos en la época de la que hablaba el pastor del Cantal, su unidad no disponía de comedor, y mucho menos de cantina o sala común. El recuerdo de Lyautey de la situación indica el abismo que existe entre las expectativas del pueblo llano y las de los más acomodados. El rancho era siempre el mismo, un poco de carne flotando en un líquido grasiento; las verduras y el pan se servían en una escudilla dos veces al día, y los devoraban sentados en la litera o junto a una mesa de caballete en el barracón. «A nadie se le ocurría quejarse», no solo porque las condiciones de vida en el escuadrón siempre habían sido así, sino también porque las condiciones de vida en el pueblo hacían que el presente les pareciera bien. Lyautey, escandalizado por un régimen tan primitivo, mandó construir un comedor en el que los hombres se sentaban en bancos delante de mesas como era debido, comían en platos y bebían en vasos, les servían carne asada, pescado y patatas bien cocidas; contaban además con una sala de recreo en la que podían jugar al billar y relajarse con una comodidad inaudita fuera de los verdaderos cafés.[809]

Lyautey era un hombre excepcional, y sus reformas tardaron en difundirse. Pero a finales de siglo habían progresado mucho, al igual que sus ideas sobre el rol social de los oficiales, estratégicamente situados, según él, en el único lugar «donde se tiene a la nación entera en las manos». La mera experiencia de un modo de vida radicalmente distinto tenía un impacto tremendo.(176) Un estudioso de la emigración bretona atribuye ese fenómeno a la ley del servicio militar de tres años y escribe que el recluta bretón «se

da cuenta de que [...] se come pan blanco y carne todos los días, que es mejor que el pan de centeno y las gachas. Se da cuenta de que los deberes de fatiga son menos duros que la trilla».[810] Es un éxodo que se verá acelerado y ampliado por los hábitos adquiridos durante cuatro largos años de guerra, en los que multitud de hombres comieron y bebieron mejor que nunca.

No es de extrañar que en estas circunstancias, sabiendo cómo eran las condiciones de vida en el pueblo, una buena parte de los soldados campesinos decidieran no volver. Los más avispados servían como ordenanzas y de ahí pasaban a conseguir empleo como lacayos, cocheros o sirvientes domésticos en alguna casa burguesa. La mayoría de los que habían ganado algunos galones se reenganchaban o buscaban un trabajo adecuado a su rango en otra rama de la Administración, como la gendarmería, el servicio de aguas y bosques, los ferrocarriles, el Departamento de Obras Públicas o la oficina de correos. A partir de mediados de siglo se empieza a decir que el ejército —por el trabajo no aprendido y la ociosidad adquirida— se convirtió en un vivero de funcionarios públicos subalternos, terreno abonado para los empleos urbanos. Los regimientos crearon sus propias agencias de empleo, que fomentaban aún más esta tendencia al ofrecer a hombres que eran campesinos puestos como sirvientes, conductores de autobús, repartidores o encargados de mantenimiento.[811] El resultado es sorprendente: en un periodo de diez años que finalizó en 1896, según informa un corresponsal de una población rural, uno de cada tres reclutas no regresó al terminar el servicio. El registro municipal de un pueblo del Doubs indica que poco más de uno de cada dos optaba por regresar:[812]

Año	Número de reclutas	Retornados tras licenciarse	Año	Número de reclutas	Retornados tras licenciarse
1887	6	3	1893	6	3
1888	5	2	1894	8	4
1889	4	2	1895	4	2
1890	5	4	1896	4	4
1891	4	1	TOTAL	51	27
1892	5	2			

En resumen, el ejército resultó ser un agente impulsor de la emigración, la aculturación y, en última instancia, la civilización; un agente tan importante, a su manera, como las escuelas, de las que suele hablarse mucho más. Su contribución en todos estos ámbitos importa menos en sí misma que como un factor entre muchos otros. Era la convergencia de múltiples factores, como las varas atadas del haz de los lictores, lo que les daba su fuerza; era su coincidencia en el tiempo lo que les daba eficacia y relevancia mutua.

18
CIVILIZAR A FONDO: LAS ESCUELAS Y LA ESCOLARIZACIÓN

La République a fondé des écoles,
aussi maint'nant le peuple sait compter,
l'peupl' ne veut plus qu'on lui donn'un obole,
il veut son compt' et non la charité.

MONTÉHUS

A la escuela, sobre todo a la escuela de pueblo, obligatoria y gratuita, se le atribuye el proceso de aculturación definitivo que hizo que los franceses se afrancesaran, los civilizó por fin, como les gustaba decir a muchos pedagogos del siglo XIX. Los maestros de escuela, con sus trajes raídos y oscuros, se presentaban como la milicia de la nueva era, emisarios de la ilustración y del mensaje republicano que reconciliaba a las masas ignorantes con un mundo nuevo, superior en bienestar y democracia. Algunos observadores han señalado que ya había escuelas antes de la década de 1880, y han puesto en tela de juicio algunas suposiciones implícitas o manifestaciones explícitas de que durante el Antiguo Régimen la educación popular no existía. Pero veremos que la imagen ya clásica de un profundo cambio de ritmo, de tono y de impacto en tiempos de la Tercera República es más o menos correcta si se sitúa en el contexto adecuado.

El contexto es importante porque es cierto que ya había escuelas antes de Jules Ferry, y también es cierto que eran numerosas; existía asimismo, en gran medida, la educación gratuita. Lo que hizo que las leyes de la República fueran tan eficaces no fue solo el hecho de que obligaran a todos los niños a asistir y les concedieran el derecho a hacerlo de forma gratuita. Fueron las circunstancias que acompañaban a las

leyes las que permitieron que hubiera más instalaciones adecuadas y más maestros; las que abrieron caminos para que los niños pudieran ir a la escuela; y sobre todo, las que hicieron que esta fuera relevante y provechosa después de que los nuevos valores y las nuevas percepciones dieran sentido a lo que allí se enseñaba.

En este capítulo me propongo esbozar la evolución de la escuela en este contexto particular, plantear cómo encaja en el marco de los cambios indicados anteriormente y demostrar que su éxito fue parte integrante de un proceso global. Solo cuando lo que las escuelas enseñaban tuvo sentido, se convirtieron en algo importante para aquellos a los que tenían que enseñar. Solo cuando lo que las escuelas decían se volvió relevante para las necesidades y demandas recién creadas, la gente les prestó atención; y al prestarles atención, también se la prestaban a todo lo que enseñaban. La gente iba a la escuela no porque fuera gratuita u obligatoria, sino porque era útil. Para que eso ocurriera, el mundo tuvo que cambiar.

Las escuelas que dirigían sacerdotes o laicos para las clases más pobres antes del último cuarto del siglo XIX tendían, por la naturaleza de las cosas, a dar prioridad a ciertas cosas. Y esas cosas eran las que los maestros consideraban importantes: la capacidad de repetir como un loro el catecismo o una parte del oficio de la misa en latín. La enseñanza incluso de la lectura, la escritura y la aritmética elementales era rara antes de la Revolución, reflexionaba el prefecto del Yonne en 1810, y los maestros se interesaban poco por «la educación pública general, es decir, la que concierne al máximo número de personas».[813] En cualquier caso, un gran número de maestros enseñaba lo que fuera con una competencia limitada. Hasta 1816, no se exigía ningún título o prueba de competencia a los maestros. Y aunque en las ciudades y en los pueblos más grandes esto podía remediarse, la educación popular se veía perjudicada. Y siguió viéndose perjudicada durante bastante tiempo, bajo la vara de hombres como el dominico de la escuela secundaria de Noyers (Yonne), cuya aula estaba tan llena de polvo y arañas «que apenas se alcanzaba a distinguir al ciudadano Colibeau a través de las telarañas, sobre todo cuando daba la

lección como solía, con gorro de dormir, bata y zuecos».[814]

Las aulas o las escuelas solían estar en pésimas condiciones. En Moulle (Paso de Calais), se derrumbó una pared entera en 1828 durante una pelea amistosa entre el maestro y unos alumnos. En 1850, la escuela de Sauvat (Cantal) era una panadería abandonada cuyas paredes no llegaban al techo y dejaban entrar la nieve. A lo largo de la década de 1870, oímos hablar de techos que se desmoronan, de suelos que se derrumban, de ventanas sin cristales y, a veces, de ninguna ventana, en sitios donde la chimenea era el único medio de ventilación. En el Eure y Loir, los maestros o sus esposas realizaban las tareas domésticas, preparaban las comidas y horneaban el pan durante las clases, y algunos dormían en el aula en una cama plegable. Tal vez fuera mejor, ya que, de lo contrario, el aula habría estado aún peor equipada: en bastantes no había mesas; en algunas, hasta la década de 1880, no había ni asientos ni estufa. El calor del cuerpo humano era útil, y encontramos a un alcalde que aseguraba (en 1837) que gracias al aliento de los niños se alcanzaba una temperatura razonable. Oscuras, húmedas, abarrotadas, sin ventilación, sin mobiliario, sin luz, sin calefacción o llenas de humo y malos olores cuando se encendían el fuego o la estufa, con corrientes de aire, poco acogedoras y feas, así eran la gran mayoría de las escuelas hasta finales de la década de 1870. La mayoría no tenía patio, y mucho menos letrina. En 1864, un inspector escolar, al informar sobre la falta de pozos negros y demás instalaciones sanitarias, señaló que algunas escuelas disponían de una zona vallada en un rincón del patio trasero. El estiércol que se acumulaba allí se retiraba de vez en cuando y se utilizaba como abono: «Un progreso incipiente, […] desconocido hace una docena de años».[815]

En Nouvion-en-Thiérache (Aisne) no había «ni mapas, ni pizarras, ni mesas ni pupitres» en la década de 1850. Cada alumno tenía una tabla de madera que se ponía en el regazo para escribir; el maestro afilaba las plumas de los alumnos y, cuando le llamaban para que cantara en la iglesia, su hermana mantenía el orden en la clase mientras limpiaba la lechuga.[816] Esto no era nada raro, y este tipo de informalidad debió de interrumpir muchas lecciones monótonas. Si el aula estaba en el Ayuntamiento, es probable

que los archivos municipales se guardaran en un armario de la esquina y que entraran adultos en cualquier momento para verificar un documento o para buscar al maestro para otras funciones; y no era insólito que allí se celebraran bodas, a veces incluso durante la clase.[817]

El propio maestro era otro problema. En la primera mitad del siglo XIX, podía ser un militar retirado, un alguacil rural, el barbero, el tabernero o el tendero del lugar, o simplemente el hijo de un campesino medianamente instruido. Siete de los quince maestros de Rennes en 1815 eran expresidiarios. El personaje del maestro de pueblo de Balzac, Fourchon, que acabó siendo cazador furtivo, en parte mozo de cuerda, en parte borracho, era sin duda un estereotipo aceptable en tiempos de la Monarquía de Julio. En cualquier caso, la mayoría de los maestros tenían otro trabajo, que iba desde cultivar sus propias tierras, o las de otros, hasta tejer (en el Eure y Loir uno tenía su telar en el aula), remendar zapatos y cavar tumbas, pasando por servir de director del coro del pueblo o de secretario municipal. Todavía en 1872, cuando los maestros habían ascendido desde su baja condición de la década de 1830, vemos que la mayoría, si no todos, de los 395 maestros públicos del Eure y Loir hacían otra cosa: 359 eran secretarios; 273, directores de coro u organistas de iglesia; y 14, sacristanes, diáconos o campaneros; 2 eran conserjes y barrenderos, 1 sepulturero, y 10 estanqueros; dos dirigían la oficina local de telégrafos, y 36 vendían seguros.[818]

La enseñanza era un oficio como cualquier otro, y los hombres o los muchachos ofrecían para ello sus servicios, a veces en la feria, como los «mercenarios» que «enseñaban lo que no sabían» de los Altos Alpes al Ardèche hasta bien entrada la década de 1850. Llevaban una pluma clavada en el sombrero si enseñaban a leer, dos si además enseñaban aritmética, tres si en su bagaje intelectual figuraba el latín.(177) Los campesinos se ponían de acuerdo en la feria de otoño para contratar a un maestro de este tipo —que no era más que otro campesino, aunque más culto— para el invierno. Si no lo conocían ya, le hacían un examen informal en la posada, y durante su estancia se turnaban para proporcionarle cama y comida, un lugar en el establo para las

clases, y luz y tinta para los niños a los que enseñaba. En la primavera, el maestro regresaba a su granja con un reluciente *louis* de oro, veinte francos más rico.[819]

La valía moral de estos maestros solía ser tan endeble como su cultura. El aislamiento físico e intelectual les permitía hacer extraños juegos con sus escasos poderes. En el Yonne nos enteramos de que despidieron a un maestro de pueblo en 1853 porque utilizaba fórmulas cabalísticas para curar a los enfermos, pregonaba los sapos como cura para el cáncer, vendía aguardiente barato e «incitaba a sus alumnos a la bebida». Los libros de texto que se podían conseguir eran antiguos. Las autoridades los tachaban de góticos, anacrónicos y absurdos, acusaciones, al parecer, todas ellas ciertas. Oímos hablar de un libro con el alfabeto en latín, de una obra llamada *Urbanidad cristiana* impresa en caracteres góticos; de una vida de Cristo que databa del siglo XV «llena de milagros, supersticiones y miedo a los demonios»; de un texto que contaba cómo la Virgen María pasó su juventud en el templo aprendiendo el salterio y la novena, como corresponde a una buena santa. Una vez aprendido lo esencial, los niños practicaban la lectura en los papeles de la familia: documentos legales, capítulos matrimoniales. Aprendían a leer caligrafías antiguas, a conocer y recordar las costumbres del pasado, no muy diferentes del mundo en el que vivían en tiempos de Luis Felipe.[820] Esta «práctica atroz» empezó a desaparecer en la década de 1840, al adoptar cada vez más escuelas textos estándar.(178) Pero la mayoría de estos textos eran, a su manera, igual de inútiles; y el nivel de la enseñanza seguía siendo lamentablemente bajo.

Oímos hablar de escuelas de pueblo donde se enseñaba un amplio repertorio de conocimientos, y de campesinos que sabían leer y practicaban la lectura. Pero eran las excepciones. La mayoría de las escuelas rurales debían ser más bien como la de Selins (Cantal) en la década de 1840, dirigida por la hermana Gandilhon, que solo sabía enseñar las oraciones, el catecismo y las dos primeras reglas de la aritmética («había oído hablar de la tercera, pero no llegó a aprenderla»). Así pues, si los pobres leían, se debía a que eran autodidactas. Y eso era difícil. Cuando Martin Nadaud fue elegido diputado en 1849, no sabía redactar ni una carta, a

pesar de haberse dedicado a estudiar por su cuenta durante más de una década. Donde el francés no era la lengua propia de la región, algunos profesores lo ignoraban tanto como sus alumnos; y otros lo adaptaban a sus necesidades en una peculiar jerigonza, como en la Cerdaña, donde la lengua en la que se enseñaba era una extraña mezcla de latín, catalán y francés. En Olette (Pirineos Orientales), en la década de 1840, donde el maestro no sabía francés, pero conocía de memoria la gramática latina de Lhomond, los niños que progresaban más allá de la simple ortografía leían *La imitación de Cristo*, de Kempis, y el *Telémaco*, de Fénelon. Pero, como recordaba un superviviente, solo leían hasta cierto punto: nadie podía leer libros escritos en francés por la sencilla razón de que el maestro tampoco sabía.[821]

Hoy en día se necesita un verdadero esfuerzo para concebir un sistema educativo así, en el que tanto el maestro como el alumno desconocían las materias que trataban, y en el que la habilidad de dibujar letras o pronunciarlas estaba más allá de toda capacidad de comprensión. Las letras, las palabras y las frases eran fórmulas y conjuros. «Ningún niño entiende lo que lee», informaba un inspector escolar del Var en 1864. Y en Bretaña los inspectores constataban que, aunque los niños leían con bastante soltura, «ningún niño puede dar cuenta de lo que ha leído ni traducirlo al bretón; por tanto, no existe ninguna prueba de que entiendan nada». En tales circunstancias, el latín no era más difícil ni más incomprensible que el francés, y muchos niños avispados de pueblo «aprendían» el latín de esta manera y salían de la escuela con la cabeza llena de fragmentos de las escrituras, cánticos y el catecismo, «soltando retahílas en latín como un fonógrafo, sin entender palabra», y capaces de escribir cuatro estilos de caligrafía diferentes, hazañas de lo más impresionantes para sus padres analfabetos.[822]

La mayoría se limitaba a memorizar las cosas. En Soignes (Vaucluse), las autoridades escolares informaron en 1864 que hasta cuarenta niñas ingresaban en la escuela cada año durante unos meses, el tiempo suficiente para aprender el catecismo a fuerza de oírlo repetir, para poder hacer la primera comunión. Trece años más tarde, en Privas (Ardèche), casi la mitad de los niños se matriculaban con este

único fin. De Luis XVI a Luis Napoleón, las palabras de uno de los corresponsales de Grégoire seguían siendo válidas, aunque cada vez menos: «La educación en el campo se reduce a permitir que los domingos y días festivos los alumnos ayuden a sus pastores a cantar las alabanzas a Dios en una lengua que no entienden».[823]

No es de extrañar, en tales circunstancias, que la práctica de la lectura fuera una rareza. En 1864 una encuesta nos dice: «Muy raro» (Vaucluse); «El periódico local, una carta, la novena» (Doubs); «A nadie se le ocurre leer en el campo» (Landas); «La afición a la lectura no existe» (Lot y Garona); lo mismo en los Bajos Pirineos. En cuanto a la escritura, esta era aún más rara. «Para escribir varias páginas, se necesita una mano avezada», escribía un sacerdote de la Dordoña a Grégoire en 1791.[824] Dos generaciones más tarde, pocos sabían trazar siquiera algunas palabras. Al salir de la escuela los niños eran capaces de abrirse paso trabajosamente entre marañas de letras, pero solo unos pocos habían aprendido a escribir. La escritura era una etapa de aprendizaje a la que pocos aspiraban, sobre todo porque el coste de su aprendizaje era más alto.[825]

He citado los informes de los inspectores de escuela. El cuerpo de inspectores se creó en 1833 a raíz de una ley promulgada por François Guizot, a la sazón ministro de Instrucción Pública. Dicha ley, que sentó las bases de la escolarización del pueblo, obligaba a cada municipio o mancomunidad de municipios a crear y mantener como mínimo una escuela elemental; reafirmaba las normas de competencia para la enseñanza que habían sido fijadas por real decreto en 1816 y prohibía el funcionamiento de escuelas que no contaran con un certificado oficial que acreditase el cumplimiento de dichas normas; decretaba asimismo que cada departamento debía crear, solo o conjuntamente con sus vecinos, una escuela normal para formar a los maestros de primaria. Esto produjo resultados rápidos. En 1833 Francia contaba con 31.420 escuelas a las que asistían 1,2 millones de niños; en 1847 el número de escuelas se había duplicado y el número de alumnos se había multiplicado casi por tres. En el mismo periodo, el número de escuelas normales pasó de 38 a 47. Esto último tenía su importancia. Hay que tener en cuenta

que la mayor parte de los maestros de las escuelas primarias públicas de mediados de la década de 1880 salieron probablemente de estas escuelas normales de la Monarquía de Julio; y que, si bien de modo muy gradual, en consecuencia su formación y su calidad mejoraron.

Podemos ver que la de Guizot fue una ley importante, aunque debemos tener cuidado de no exagerar su eficacia. Las escuelas normales seguían proporcionando una formación solo rudimentaria. Las «escuelas», como hemos visto, variaban en pretensiones y en equipamientos, pero la variación era sobre todo a la baja. Se complementaban (me refiero a las del campo) con los establecimientos *ad hoc* de las órdenes religiosas de enseñanza, como las *béates* del Alto Loira y del Ardèche, que no podían enseñar a leer a sus pupilas, pero eran niñeras muy eficaces y cordiales anfitrionas de las reuniones femeninas en las que se bordaba, se cotilleaba y se rezaba. Además, había establecimientos no oficiales o «clandestinos», numerosos hasta la década de 1850, en los que algún hombre o mujer del lugar reunía a un grupo de estudiantes de pago durante las noches de invierno. En 1880, el inspector escolar de Vannes (Morbihan) informó sobre la escuela clandestina que había descubierto, en la que más de cuarenta niñas de tres a trece años se apiñaban en una diminuta estancia ya de por sí llena con un armario, una cama y un arcón. La mujer que llevaba la escuela no les enseñaba «ni a leer ni a escribir, ni una palabra de francés. Solo el catecismo y las oraciones en bretón, y canciones de un libro en latín para las mayores». En 1881 las *béates* seguían activas en el Velay y el Vivarais, para gran indignación de las autoridades locales. Aunque fueron suprimidas oficialmente en 1882, Ardouin-Dumazet todavía las vio funcionar a finales de siglo y confiesa que, sin el refugio que ofrecían a las mujeres para su trabajo y a los niños para su catecismo, los largos inviernos habrían resultado insoportablemente lúgubres.[826]

En cuanto a las escuelas públicas, las cifras oficiales de asistencia son poco creíbles. Por un lado, las que se dan para la década de 1840 son iguales a las más fiables de la década de 1860. Y por el otro, al elaborar las estadísticas, nadie pensaba en las niñas. Cuando no les enseñaban en casa —una

situación poco habitual entre la mayoría de la población—, las niñas dependían de la situación local, lo que a menudo significaba que no iban a la escuela. En 1867 se promulgó una ley que obligaba a todos los municipios de más de quinientos habitantes a tener una escuela para niñas, pero con algunas excepciones, por lo que a finales de la década de 1870 la mitad de los municipios de Francia seguían sin contar con esa clase de equipamientos.[827]

A pesar de todas estas deficiencias, a partir de 1833, el Gobierno, con el apoyo cada vez más fuerte de los intereses creados, se esforzó al máximo en mejorar y desarrollar la educación pública. A escala nacional, los reclutas afectados por la ley de 1833 presentaban un grado de analfabetismo mucho menor que sus antepasados. Y en un departamento analfabeto como el Corrèze, el cambio era igual de visible. La proporción de reclutas que tenían rudimentos de lectura pasó del 14,3 por ciento en 1829 al 31,9 por ciento en 1855, al 34,8 por ciento en 1860, al 41 por ciento en 1865, al 50 por ciento en 1868 y al 62 por ciento en 1875.[828] En 1863 solo una quinta parte de los niños de entre siete y trece años no recibía instrucción alguna. Lo que nos gustaría saber es el tipo de instrucción que se daba y quién la recibía. Los datos disponibles, y también el sentido común, apuntan a que en las zonas urbanas había más escuelas que en las rurales, que a estas escuelas asistían con más regularidad más niños de la localidad y que la calidad de la enseñanza en ellas era mejor. En 1876, casi 800.000 de los 4,5 millones de niños en edad escolar seguían sin estar matriculados en ninguna escuela. La mayoría de ellos vivían en municipios rurales; y muchos de los que sí estaban matriculados apenas asistían a clase.[829] Este era el problema pendiente de resolver.

El siguiente gran cambio se produjo en la década de 1880. Habría llegado antes si el ministro de Educación Victor Duruy hubiera tenido la oportunidad de desarrollar los planes que elaboró en 1867. Pero no fue así, y la mayoría de sus iniciativas se quedaron en borradores.[830] De ahí la importancia de las reformas introducidas por Jules Ferry. En 1881 se suprimieron todas las tasas y los gastos de matrícula en las escuelas primarias públicas. En 1882 se hizo obligatoria la matrícula en una escuela pública o privada. En

1883, todos los pueblos o aldeas con más de veinte niños en edad escolar estaban obligados a mantener una escuela primaria pública. En 1885 se asignaron subvenciones para la construcción y el mantenimiento de las escuelas y para el pago de maestros. En 1886 se instituyó un programa de enseñanza elemental, junto con complejas disposiciones en materia de inspección y supervisión.

Podemos observar que la adopción de estas políticas coincidió con los enormes gastos del Plan Freycinet. A los millones que se invirtieron en la construcción de carreteras se sumaron enormes sumas para las escuelas: había que construir 17.320 escuelas, ampliar 5.428 y reparar 8.381. El fondo escolar creado en 1878 gastó 311 millones de francos en subvenciones y 231 millones más en préstamos en un lapso de siete años. Mientras tanto, el presupuesto para la instrucción pública pasó de 53.640.714 francos en 1878 a 133.671.671 en 1885, lo suficiente para que el dinero fluyera por todo el país y para convencer a los indecisos de las virtudes de la nueva política.[831]

En algunas zonas de Francia, los educadores tenían mucho trabajo que hacer. Al sur de la línea que delimitaba las mejores y peores zonas en materia de enseñanza primaria, una diagonal que iba de Saint-Malo a Ginebra, dieciséis departamentos, con una población de 6,5 millones de habitantes, presentaban en 1881 una tasa de analfabetismo superior al 20 por ciento entre los reclutas; nueve de ellos oscilaban entre el 26,1 por ciento (Corrèze) y el 41,3 por ciento (Morbihan).[832] De todos modos, estas cifras subestimaban el grado de analfabetismo en varios puntos porcentuales: no incluían a los hombres que no eran reclutas ni a las mujeres, que presentaban una tasa de analfabetismo mucho mayor que la de los hombres. Y no distinguían entre zonas urbanas y rurales, lo que hubiera demostrado que incluso en las regiones más atrasadas —la Baja Bretaña, el centro desde el Cher hasta la Dordoña y el Ardèche, los Pirineos— las zonas rurales estaban sistemáticamente en peor situación. En ese mismo año, 1881, los maestros del Lot informaban de que en sus municipios siete de cada diez personas eran analfabetas, y que solo una de las tres que sabían leer sabía además escribir, y encima «muy mal». A

finales de siglo, la alfabetización de los reclutas en el Finisterre no estaba muy por debajo de la media nacional. Pero en 1901, cuando la caja de reclutas examinó a un grupo en Châteaulin, constató que aproximadamente uno de cada tres hombres de Pleyben, Châteauneuf, Huelgoat y Carhaix era analfabeto.[833]

En una sociedad recién llegada a la educación de las masas, la tasa de alfabetización de los reclutas tenía que ser por fuerza superior a la de los adultos. Esto significa que en la década de 1880 la tasa de analfabetismo entre los hombres de cincuenta años (las cifras de las mujeres son aún peores) habría correspondido a la tasa encontrada entre los reclutas de finales de la década de 1840, y la tasa de analfabetismo entre las personas mayores, a la tasa observada en los reclutas de principios de la década de 1830, que oscilaba entre el 60 por ciento y el 80 por ciento en los 54 departamentos del centro y el sur de Francia.

Como las cifras y las estadísticas suelen ser engañosas, un relato impresionista puede acercarse más a la verdad. Los inspectores escolares de la década de 1870 se daban perfecta cuenta de la situación al expresar cierto escepticismo sobre las listas de niños alfabetizados y analfabetos que ellos transmitían. «La realidad no tiene nada que ver con las cifras administrativas ni con las estadísticas», se quejaba Félix Pécaut en 1879.[834] El número de los que no sabían leer ni escribir desmentía los datos oficiales. Los comentarios hechos de paso nos proporcionan pistas útiles. Jean-Paul Giret, en su estudio sobre la educación popular en el Eure y Loir, comenta que decir que la gente sabe leer o escribir no significa que sepa hacerlo de verdad, sino solo que dice que le han enseñado a hacerlo. Un maestro de los Vosgos señala la enorme diferencia que existe entre saber firmar y saber leer y, más aún, escribir (1889). En 1871, el Consejo General del Alto Loira tuvo ocasión de señalar que la mayoría de las personas que según las estadísticas sabían leer y escribir eran completamente analfabetas. Un año más tarde, un funcionario local confirma que la asistencia a la escuela a menudo solo permite garabatear una firma dudosa y deletrear los rótulos de las tiendas (1872). Y los informes sobre el tema son multitud. Muchos reclutas han asistido a la escuela pero no

han retenido nada (Allier, 1864). Aprenden a firmar con su nombre y creen saberlo todo (Charente Inferior, 1861). En cualquier caso, los muchachos que habían abandonado la escuela a los doce años volvían para empollar un invierno antes de enfrentarse a la caja de reclutas, para darles un mínimo barniz de alfabetización (Cantal, 1880). Y viceversa, otros hombres alegaban ser analfabetos para evitar el servicio militar, por lo que en 1865 las listas de analfabetos del Ariège estaban llenas de seminaristas, estudiantes y profesores.[835] Está claro que las estadísticas deben tomarse con suma prevención.

Uno de los motivos de que se tardara tanto en erradicar el analfabetismo, extrañamente ignorado incluso por las mejores historias de la enseñanza en Francia, es el hecho de que muchos adultos —y por tanto, niños— no hablaban francés. Como hemos visto, en 1863, según cifras oficiales (reproducidas más adelante en el Apéndice, pp. 644-648), unos 7,5 millones de personas, una quinta parte de la población, no sabían el idioma.[836] Y como también hemos visto, incluso esas cifras son discutibles. Es probable que el número real fuera mucho mayor, sobre todo si se incluye a las personas con unas nociones de la lengua extremadamente rudimentarias.

El mayor problema al que se enfrentaban las escuelas públicas de los 8.381 municipios no francófonos, y de un buen número de los otros 29.129 en los que se decía que el francés era de uso generalizado, era cómo enseñar la lengua a niños que nunca o casi nunca la habían oído. La afirmación, tantas veces repetida, de que aprendían su lengua materna es imposible que les pareciera cierta a niños cuyas madres no entendían ni una palabra de francés. «Los niños [del Lauragais] no tienen que aprender solo a leer y escribir —comentó M. F. Pariset en 1867—: tienen que aprender en francés, es decir, en una lengua distinta de que la que conocen». El resultado fue que, para muchos de ellos, la instrucción recibida en la escuela «no deja más huella que la que deja el latín en la mayoría de los que se gradúan en la escuela secundaria. El niño […] vuelve al *patois* en cuanto

llega a casa. El francés es para él una lengua erudita, que olvida pronto, al no hablarla nunca».[837] Oficialmente, el problema se afrontó negando su existencia y obligando, incluso a los que apenas dominaban algunas palabras, a proclamar, como en un catecismo, que lo que tenía que ser la verdad lo era, y lo que ellos sabían que era la verdad no lo era: «1) Llamamos lengua materna a la lengua que hablan nuestros padres, y en particular nuestras madres; que hablan también nuestros conciudadanos y las personas que viven en el mismo *pays* que nosotros. 2) Nuestra lengua materna es el francés». Así rezaba un manual de examen del ejército en 1875. Extraoficialmente, las escuelas siguieron esforzándose por hacer realidad el lema. La enseñanza del francés, «nuestra hermosa y noble lengua materna», según Ferdinand Buisson, responsable de la educación republicana en la década de 1880, «es la principal labor de la escuela primaria, una labor de carácter patriótico». La labor resultó ser larga y dura.[838]

Los formularios impresos que los inspectores escolares utilizaban en la década de 1870 para realizar sus rondas incluían una sección titulada «Necesidad de enseñar exclusivamente en francés. Reglamento que revisar en los *pays* donde se habla vasco, bretón, flamenco, *patois* alemán, etc.». La sección se puso en práctica y cabe suponer que las normas se revisaron con cierta frecuencia al menos durante algunas décadas. Sin embargo, los resultados fueron irregulares. «Hace treinta años que enseñamos el francés de forma habitual en casi todos los municipios del Imperio», exclamaba en 1861 un maestro de Châteauneuf-du-Rhône, un pueblo cercano a Montélimar. ¿Y con qué resultados? «¡Mirad con qué dificultad logran musitar algunas palabras en francés los jóvenes campesinos!». La situación en la Vaucluse no era diferente: «Salen de las escuelas rurales sin apenas tener nociones de francés». ¿Y cómo se les puede pedir más, sobre todo cuando «solo la alta sociedad habla habitualmente el francés»? En la Dordoña, los informes de 1875 nos dicen que el francés se estudia «sin mucho resultado», y los jóvenes lo leen sin entenderlo. En los Bajos Pirineos la lengua francesa era conocida por unos pocos, y los niños apenas sabían manejar una lengua que nunca habían oído. Cuando los dos jóvenes protagonistas del *Tour de la France*, de G. Bruno

(1877), se detienen en un mesón rural al sur de Valence, no pueden comunicarse con la simpática propietaria ni con ninguno de los otros clientes, que solo hablan *patois*, es decir, el dialecto francoprovenzal de la Drôme. El pequeño Julien pregunta a su hermano mayor: «¿Por qué nadie de este *pays* habla en francés?». «Porque no todos han ido a la escuela —le responde André—. Pero dentro de unos años será distinto, y en toda Francia la gente sabrá hablar la lengua de la patria». Simbólicamente, en ese momento los hijos de la dueña del mesón vuelven de la escuela. Ellos sí saben francés: Julien y André ya no están aislados.[839]

Esta era la promesa del gran cambio futuro. Y la escena que describe el libro de Bruno se repite en todas partes. En 1875, en las escuelas del Hérault, el francés «tiende a reemplazar al idioma *patois*». En 1878, en las Cevenas, «todos los jóvenes saben hoy hablar francés». Y en 1873, en el Tarn y Garona, «incluso la gente del campo quiere que sus hijos sepan leer, escribir y hacer cuentas».[840] Desgraciadamente, lo que querían no era tan fácil de conseguir. El hecho de que las clases se impartieran en una lengua forastera contribuía a que el índice de analfabetismo fuera alto y hacía mucho más difícil la asimilación de enseñanzas que resultaban extrañas por partida doble. Esto ayuda a explicar por qué, a pesar del número de escuelas, había tan pocos graduados que supieran leer y escribir. También explica que los sacerdotes siguieran predicando y enseñando el catecismo en la única lengua que la mayoría de sus feligreses entendía de verdad.[841] Incluso allí donde el conocimiento del francés se extendía, los niños que lo dominaban siguieron siendo una minoría durante muchos años. Solo en la década de 1880, como muy pronto, y más probablemente a finales de siglo, cabría esperar que los esfuerzos de las décadas de 1860 y 1870 produjeran una mayoría de adultos que dominasen la lengua nacional.

«En los pueblos, cualquiera que intentara hablar en francés no se libraba de las burlas de sus vecinos —explicaba un educador del Loira en 1864—. Lo ridiculizaban».[842] Hay que tener en cuenta este y otros tipos de presiones. El respeto a la mayoría, o simplemente a los mayores, y la presencia de parientes no francófonos en una familia o en una congregación mantenían el uso del habla local. Jacques

Duclos nació en 1896. Sus padres sabían francés (en esa fecha, ya era normal), pero no lo utilizaban en casa, quizá porque su abuela no lo entendía. El pequeño no aprendió el francés hasta que fue a la escuela.

Por tanto, la transición tuvo que ser lenta. Hasta que no se llegó a un segmento de la población lo suficientemente grande como para inclinar la balanza a favor del francés, las presiones del entorno, es decir, de la práctica general, contribuyeron a proteger e imponer el uso del habla local, y los maestros de escuela tuvieron la sensación de estar haciendo la guerra en solitario. Ni siquiera después de que los padres empezaran a querer que sus hijos fueran escolarizados, estaba ganada la guerra: la «enseñanza del francés no hace ningún progreso, [...] todo el mundo habla gascón» (Tarn y Garona, 1873); «La enseñanza es en todas partes en francés, pero en todas partes fuera de la escuela se habla *patois*» (Tarn y Garona, 1877); «Los alumnos se expresan mal por escrito, es difícil en un *pays* donde se habla constantemente el *patois*» (Puy-de-Dôme, 1877); «Es necesario enseñar el francés a los alumnos» (Vaucluse, 1883). Lo mejor que se podía decir del Corrèze en 1893 era que «todo el mundo habla y entiende bastante bien el francés, pero la lengua habitual sigue siendo el *patois*». Sin embargo, aquí, a finales de siglo, la balanza se inclinó hacia el lado del francés; véase el cura local que dejó de dar el sermón y el catecismo en lemosín.[843]

Sin embargo, el esfuerzo que produjo este resultado había sido realizado en la década de 1870. El artículo 24 del reglamento oficial de las escuelas públicas de los Bajos Pirineos, publicado en 1874, prohibía «expresamente» el uso del *patois* en las escuelas bearnesas en las que el francés había progresado y recomendaba «ejercicios de traducción y otros métodos» para que los niños vascos «adquieran el dominio del francés».(179) Ya en 1876, un informe destacaba que los profesores de las escuelas vascas que no hablaban euskera tenían grandes dificultades, ya que ninguno de los niños sabía hablar una palabra de francés. En 1881, aunque tanto los niños vascos como los bearneses no hablaban nunca en francés, salvo en la escuela, estos últimos empezaban al menos a «unirse al movimiento general», mientras que los vascos persistían en evitar «la acción emancipadora del genio

francés». Muchos pirenaicos parecen haberse resistido obstinadamente a esta «emancipación» de su lengua local. De un extremo a otro de la cadena montañosa, predominaban el vasco, el bearnés, el catalán, el gascón u otros dialectos occitanos, y a los maestros de finales de la década de 1880 lo que les resultaba más difícil de enseñar era el francés. En 1897, Paul Beulaygue, maestro de escuela en el Ariège, señalaba que los tratados pedagógicos daban por sentado que los niños hablaban francés, cuando la «realidad es muy distinta. En la gran mayoría de nuestras escuelas rurales, los niños llegan […] sabiendo apenas algo de francés y oyendo solo el *patois* que se habla en casa. Esta es y seguirá siendo la regla general».[844]

Quizá Beulaygue generalizara en exceso a partir de su experiencia en el Ariège; pero seguramente no demasiado en lo que respecta a Bretaña. Los informes de inspección de la década de 1870 atestiguan el escaso efecto de las escuelas en las regiones donde los niños de trece y catorce años que iban a la escuela apenas podían entender lo que leían o aprendían en francés, «y el número de los que asisten a la escuela es muy reducido», añadía un inspector. El rector Baudoin de Rennes, en su extenso informe de 1880, hablaba de la necesidad de «afrancesar» la península —especialmente los tres departamentos de la Baja Bretaña— mediante la construcción de más escuelas, que eran las únicas que podían «unificar de verdad la península con el resto de Francia y completar la anexión histórica siempre a punto de disolverse». Unos fines tan nobles justificaban todos los medios. El bretón fue expulsado de las escuelas. A los niños a los que sorprendían empleándolo los castigaban sistemáticamente teniéndolos a pan y agua o mandándoles limpiar las letrinas de la escuela. El rector Baudoin había citado como ejemplo digno de seguir los métodos utilizados para germanizar Alsacia-Lorena; en 1895, un patriota bretón de Saint-Brieuc comparó la política escolar de Francia desfavorablemente con la de los alemanes.[845]

Uno de los castigos favoritos, heredado de los jesuitas (que irónicamente lo habían utilizado para imponer el latín a sus alumnos francófonos), era la prenda de vergüenza que debía exhibir el niño que fuera sorprendido utilizando su lengua

materna. La prenda variaba. Podía ser un trozo de cartón (Dorres, Pirineos Orientales), un tablón (Err y Palau, Pirineos Orientales), una barra o un palo (Angoustrine, Pirineos Orientales), una clavija (Cantal), una cinta de papel o un objeto metálico (Flandes), o un ladrillo que había que sostener con el brazo tendido (Corrèze). Un niño provisto de tal «símbolo» lo conservaba hasta que sorprendía a otro niño que no hablaba francés, lo denunciaba y se lo pasaba. El alumno que se quedaba con la prenda hasta el final del día recibía un castigo. En las escuelas rurales de Bretaña, el símbolo de la vergüenza era un zueco. Morvan Lebesque, que asistió a esas escuelas en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, recordaba el castigo con amargura, lo que sugiere que el bretón no se resignaba a morir. Sin embargo, en 1895, nuestro anónimo patriota bretón podía denunciar «la exclusión sistemática de la lengua bretona», que contribuía a desacreditarla a los ojos de quienes la hablaban, que la consideraban símbolo de ignorancia y vergüenza.[846]

Nuestro amigo de Saint-Brieuc tenía razón y se equivocaba al mismo tiempo. El francés ganaba terreno. Pero no tanto por la persecución como porque los campesinos cada vez valoraban más la utilidad de una lengua de ámbito menos restringido y de los conocimientos que se aprendían en las escuelas. El servicio militar universal propagó el uso del francés e hizo que dominarlo, aunque solo fuera un poco, resultase importante para un número mayor de personas. La aparición y la difusión de los parvularios —*salles d'asile*—, para liberar a los maestros del cuidado de los niños de tres y cuatro años que tenían a su cargo, familiarizó a los más pequeños con figuras de autoridad que hablaban francés en lugar de la lengua materna.[847]

Lo más importante de todo, quizá, es que cada vez eran más las niñas que se escolarizaban, más niñas y mujeres aprendían el francés, más madres podían hablar en francés a sus hijos si así lo decidían. Las mujeres habían perpetuado la lengua local. Las niñas llevaban mucho más tiempo sin recibir clases en las aldeas que en los pueblos y las ciudades, un hecho que apenas se refleja en las estadísticas disponibles. Solo en 1867 se exigió a los municipios de más de quinientos habitantes que tuvieran una escuela para niñas (en 1833 se

les había exigido que tuvieran escuelas para niños), y pasó tiempo antes de que se notaran los resultados de esta ley. En cualquier caso, las escuelas de niñas solían estar dirigidas por miembros de órdenes religiosas, y su nivel siguió siendo bastante bajo hasta la década de 1880. Ellas tampoco disponían de un servicio militar que les permitiese refrescar sus conocimientos del francés y de la «civilización». De ello se deduce que las leyes escolares de la década de 1880 tuvieron un impacto más amplio en la alfabetización y en la escolarización de las niñas, ambas muy atrasadas.[848] Y que, cuando los resultados se hicieron notar en la década de 1890, el papel cultural de las mujeres en la familia cambió repentinamente y, con él, las actitudes hacia la escolarización y el uso del francés.

Había otro gran problema pendiente de resolver para que el francés se convirtiera realmente en la lengua nacional: el escaso dominio por parte del propio maestro de la lengua que tenía que enseñar. «La mayoría de los maestros no saben francés», se quejaba un informe de 1803 en el Ardèche. Al cabo de medio siglo, las cosas apenas habían mejorado. Un curso especial de repaso de verano para profesores, celebrado en 1839 en Privas, tuvo un gran éxito: cuando terminó, los que empezaron con de 60 a 80 errores en una página de dictado solo cometieron entre 25 y 40 errores cuando se repitió el ejercicio.[849] A lo largo de las décadas de 1840 y 1850, muchos profesores seguían teniendo dificultades para deletrear o formar una frase correcta.(180)

Durante los dos primeros tercios del siglo, las escuelas normales situadas al sur de la línea Saint-Malo-Ginebra informaron de graves dificultades para enseñar el francés a los maestros en ciernes. En Salers (Cantal) «todo eran problemas para conseguir que los alumnos […] hablaran en francés fuera de clase». Incluso a algunos de los profesores de la escuela normal la lengua nacional les resultaba extraña, y los alumnos se burlaban de su forma de hablar. Esto ocurría en 1836. En 1875, al cabo de casi cuarenta años, la escuela normal se había trasladado de Salers a Aurillac, pero «el estudio del francés [era] todavía el mayor problema a causa

del *patois*». Dos años más tarde, el director hizo un nuevo balance y constató que «para la mayoría de nuestros alumnos el francés es casi una lengua extranjera». En el Gard el inspector informó desde Nimes en 1872: «El uso del *patois*, la procedencia de los alumnos y el tiempo relativamente breve que pasan en la escuela [normal] hacen que la enseñanza al estilo francés resulte bastante difícil». En la escuela normal de Mende (Lozère), en 1872, los estudiantes de magisterio eran flojos en francés, «sobre todo debido a sus conocimientos insuficientes en el momento de la admisión». Al cabo de diez años, todos los alumnos de la escuela seguían hablando el *patois* del Lozère en casa. El francés «se reduce a ejercicios puramente gramaticales».[850]

Ni los alumnos ni los maestros leían lo suficiente para conocer, y no digamos enseñar, la literatura francesa. En los Bajos Pirineos se dice que la gente culta sabía francés (1874). Pero ¿qué clase de francés? Un año más tarde, la escuela normal de Lescar informaba de que tenía problemas con el idioma porque «incluso los cultos que lo hablan no lo hablan muy bien, y eso es todo lo que los alumnos oyen si es que lo han oído». En la Dordoña, ese mismo año, 1875, se dio orden a los examinadores del título de maestro que se aseguraran de que cada profesor «sepa por lo menos escribir correctamente su lengua» (para que la orden quedara del todo clara, estaba subrayada). En las Landas, en 1876, los estudiantes de magisterio y sus mentores solo dominaban la lengua de forma precaria. «Muchos maestros no leen mejor que sus alumnos», y al comentar las lecturas ambas partes decían absurdidades. En la escuela normal de Aviñón, también en 1876, «incluso el maestro habla mal el francés». En Perpiñán, en 1878, los estudiantes de magisterio leían y entendían mal dicho idioma; estaban acostumbrados al catalán y solo con grandes esfuerzos podían «familiarizarse con el francés». Lo mismo ocurría en el Puy-de-Dôme en 1877: «Acento local detestable», y el *patois*, que lo entorpecía todo. Los informes de 1881 contienen críticas parecidas. Los maestros no se desenvuelven bien en francés porque no los han preparado suficientemente para manejarlo (Lot y Garona). Los maestros dudan a la hora de emplearlo; les falta una formación sólida para utilizarlo por su cuenta (Bajos Pirineos). Incluso muchos

de los profesores de las escuelas normales eran hombres que jamás habían salido del departamento; conservaban el acento y las costumbres locales, y los transmitían a sus alumnos (Aveyron).[851]

En resumen, con pocas excepciones, los maestros eran simples campesinos que esperaban mejorar de posición o querían librarse del servicio militar. Solo en circunstancias extraordinarias, un hombre que esperara heredar una propiedad habría perdido el tiempo en una profesión que hasta la década de 1880 aportaba pocos beneficios o prestigio. Los informes recogidos en la encuesta del Gobierno sobre el estado de la instrucción primaria en 1864 muestran que los estudiantes de magisterio procedían de la «clase trabajadora» y de familias de pequeños agricultores interesados principalmente en conseguir que sus hijos quedaran exentos del servicio militar (Dordoña, Eure, Saboya); que eran de familias pobres del campo (Lot y Garona); que tenían la mala pronunciación y los malos hábitos de los campesinos (Calvados). Una moción de la junta de la escuela normal de Montpellier resume el problema en términos contundentes: «La riqueza del departamento […] ofrece a los jóvenes dotados de inteligencia y algo de dinero carreras mucho más lucrativas que la de la enseñanza elemental, y que de hecho prefieren, mientras que los alumnos de la escuela normal proceden casi exclusivamente de la población más pobre de las zonas montañosas del norte y del oeste del departamento…». Ya en 1881 se dice que era fácil captar a estudiantes de las regiones más pobres; pero que en las ricas, donde las familias tenían pocos hijos, solo iban a las escuelas normales los que no valían para el campo. Muchos debían de ir muy a disgusto a lo que, siendo generosos, podríamos calificar de agujeros miserables, mucho peores que los cuarteles. «Un antro lamentable, mezquino y ruinoso, material y moralmente», así se describía en un informe la escuela normal de Parthenay (Deux-Sèvres) en 1882: «Intelectualmente nula, deprimente en todos los sentidos, forma o deforma a los jóvenes campesinos pobres para que se conviertan en pobres maestros viejos».[852]

Y en monaguillos, podríamos añadir. «La enseñanza elemental bien entendida […] es la unión fraternal del

presbiterio y la escuela», manifestó el rector Denain en una ceremonia de entrega de premios en 1862. Los lectores del *Bouvard y Pécuchet*, de Flaubert, sabían muy bien lo fraternal que era. «El maestro no es más que el auxiliar mnemotécnico del cura», se quejaba Félix Pécaut, menos melifluo que el rector. Sin embargo, ya entonces la situación había mejorado en comparación con la época en que la primera obligación del maestro era asistir al sacerdote, cantar todos los oficios, barrer la iglesia una vez a la semana, limpiar el polvo de los ornamentos y pulirlos, velar por que tocaran las campanas y dieran cuerda al reloj y, por último, mantener la escuela e instruir a los niños en la verdadera fe. Pero los inspectores, en la época del mariscal Mac-Mahon, seguían comprobando que «los maestros son auxiliares prácticos de los sacerdotes». Los campesinos apreciaban mucho a los maestros cuando se trataba de asuntos prácticos como la medición de tierras y de propiedades, recordaba un veterano de aquellos tiempos; pero su sumisión ante los sacerdotes era horrible. No hay que extrañarse de la firme devoción de los maestros después del 16 de mayo a una República que los liberó de su humillante esclavitud.[853] Tampoco hay que asombrarse de que fuera necesaria una especie de revolución —en su formación y, por ende, en su mentalidad— para que el maestro de escuela rural llegara a convertirse en el dinámico misionero que encontramos en nuestros libros.(181)

Pero para que los maestros pudieran interpretar el papel de misioneros, tenían que parecerlo. Demasiados maestros «visten como campesinos, piensan como campesinos. Son campesinos que tienen un oficio algo distinto». Se mezclan con los aldeanos, van a las ferias con ellos; aquí no hay distancia y, desde luego, no hay respeto. «Es muy difícil conseguir que abandonen esos hábitos». En la década de 1880 se llevó a cabo una campaña para convertir a estos campesinos timoratos en modelos del nuevo estilo ilustrado. Sobre todo, no debían ir por ahí «vestidos con batas, gorras y zuecos, con la cabeza cubierta en clase como sus alumnos […] tan incivilizados como los lugareños entre los que habitan».[854] Se esperaba que los profesores mantuvieran en su aspecto y en su comportamiento unas normas que reflejaran sus elevadas funciones y su papel representativo.

Aunque la remuneración mejoró un poco, era difícil mantener el nivel. En 1881, los profesores novatos ganaban 700 francos al año, 800 diez años después y 900 entre 1897 y 1905, cuando el salario inicial se elevó a 1.100 francos. El salario más alto se duplicó en el mismo periodo. A finales de siglo, descontadas las retenciones a cuenta de la pensión y otros conceptos, los maestros rurales ganaban por fin tanto como los mineros y más que una lavandera de París o un obrero textil.[855] Pero tenían que «vestir adecuadamente» y mantener, al menos en apariencia, un estilo de vida acorde con su posición de funcionarios del Estado (1889) y aspirantes a notables. El hecho de que estuvieran dispuestos y fueran capaces de intentarlo se debía a la formación que se les inculcaba en las escuelas normales reformadas.

Una monografía sobre la escuela normal del Puy-de-Dôme muestra lo flojo que era el plan de estudios de estas escuelas hasta finales de siglo. Solo ofrecían un puñado de asignaturas: formación religiosa; gramática, un cúmulo de reglas formales alejadas del habla cotidiana; escritura, es decir, caligrafía; dibujo; música, una asignatura en la que el futuro maestro aprendía el canto llano de las misas en las que tendría que servir de acólito, y luego recibía alguna formación instrumental porque la mayoría de los maestros cantaban mal; horticultura, una asignatura que se ofrecía sobre todo para ayudar al maestro a cultivar su propio huerto; y aritmética y topografía, las únicas habilidades prácticas que la mayoría de los maestros dominaban realmente porque veían, igual que los aldeanos y los escolares, que estaban relacionadas con las necesidades prácticas. No fue hasta la década de 1880 cuando se produjeron innovaciones: se reforzó el aprendizaje del francés, se introdujo el estudio de la historia y de la geografía y, en general, se intentó relacionar lo que hasta entonces era un formalismo rancio con la experiencia vital. El carácter de la escuela normal cambió por entero. Los estudiantes formaban círculos, practicaban el senderismo y el alpinismo. «La escuela ya no es el establecimiento siniestro de antes; […] vive, actúa».[856] Sin duda, nos parecería rígida y afectada. Pero el tono se había modificado claramente, y los nuevos profesores formados en Clermont o Mende —como en la Orléans de Charles Péguy—

serían sin duda el ejército conquistador que ensalza Péguy.

Ya gozaban de una base de prestigio por su alfabetización y por su dominio del francés, conocimientos que compartían con muy pocos.(182) Esto los situaba, si no en la clase de los notables —no mientras durara su sujeción al sacerdote—, como mínimo en una posición de influencia. Los maestros eran registradores y escribientes, y muy a menudo secretarios del alcalde y del Ayuntamiento. En muchos lugares, los concejales debatían los asuntos en la lengua local y dejaban al maestro la tarea de redactar las actas en francés. Como *secrétaire de mairie*, el maestro preparaba los documentos exigidos al alcalde, y a menudo redactaba también todas sus cartas. Muchos alcaldes y concejales eran analfabetos o casi. En tiempos de la Monarquía de Julio y del Segundo Imperio, aparece en algunos documentos la extraña observación de que la mayoría de los alcaldes «apenas saben escribir», que al no haber sido escolarizados no entienden los formularios que deben firmar, que los ayuntamientos y los alcaldes son «prácticamente analfabetos». En un departamento en el que un tercio de los alcaldes desconocía por completo la lengua francesa y las cinco sextas partes de los funcionarios no sabían escribirla, razonaba el prefecto del Bajo Rin en 1853, el maestro era indispensable. Mucho más tarde, aún era habitual una situación parecida en las zonas aisladas, hasta el extremo de que en los Pirineos, en 1896, «la mayoría de nuestros alcaldes apenas saben leer ni escribir» (algo muy natural en hombres que habían crecido a mediados de siglo sin ser escolarizados). No sabían leer, no conocían la normativa oficial y lo dejaban todo en manos de sus secretarios.[857]

Ya en 1865, la influencia cada vez mayor de los maestros llamó la atención de los representantes del Estado. Los maestros llevaban los asuntos de alcaldes negligentes y a menudo analfabetos. Se habían convertido en asesores jurídicos de los aldeanos; prestaban dinero a los granjeros, les redactaban las cartas y medían sus campos; se habían «convertido en poderes ocultos». Su prestigio era considerable, su posición en la comunidad casi «sacerdotal». Y lo más alarmante de todo, escribía el subprefecto de Joigny (Yonne), era que los maestros empezaban incluso a meterse

en política.[858] Nada que ver con los personajillos timoratos que había retratado Flaubert.

Los temores del subprefecto se hacían realidad cuando los maestros de pueblo, formados para ser más competentes y con una nueva autoestima, se erigían en representantes autorizados de la República. En la década de 1890, no solo dirigían la Administración en casi todos los pueblos, sino que en algunos casos también trabajaban como corresponsales de los periódicos locales, lo que les proporcionaba ingresos y prestigio adicionales. Un motivo recurrente en los informes políticos es el comentario de que el maestro de escuela local «había dado la vuelta a la comuna políticamente por su influencia entre los jóvenes». El maestro era la farola municipal, el *bec de gaz municipal*, un calificativo medio amistoso pero sugestivo.[859] La influencia política que se le atribuía era probablemente un reflejo de los cambios que hemos visto que tenían raíces más complejas. Pero, aunque sean exagerados, tales informes atestiguan el papel creciente del hombre cuya luz, por tenue que fuera, brillaba con fuerza en su pueblo.

Esto no podría haber ocurrido si las escuelas hubieran seguido siendo irrelevantes para un gran número de personas; y así fue hasta el último cuarto del siglo. La mayoría de los campesinos querían que sus hijos trabajaran y contribuyeran a la hucha familiar. Si los enviaban a la escuela, era con el único propósito de que tomaran la primera comunión, un rito de paso crucial. En cuanto la habían hecho, dejaban la escuela. Los padres mandaban a sus hijos a la escuela durante unos meses de invierno antes de la comunión, refunfuñaba un maestro bretón en 1861, y ese tiempo tan breve lo dedicaban casi exclusivamente a aprender el catecismo, una tarea difícil ya que los niños no sabían leer. Por eso las comuniones se hacían a la edad más temprana posible, entre los diez y los doce años. La consecuencia era que las matrículas de niños de más edad disminuían considerablemente, y estos olvidaban pronto lo poco que habían aprendido, en su mayoría de memoria, para volver a caer en un «estado de completa ignorancia».[860]

En cualquier caso, la escuela rural ofrecía pocos estímulos para el aprendizaje de sus alumnos, ni siquiera la rivalidad con estudiantes más motivados. Los padres de posición acomodada que querían y podían mantener a sus hijos en la escuela durante más tiempo preferían enviarlos a la ciudad o a un internado. Y lo que es más importante, los hijos de los padres más ricos, conscientes de que la escolarización sería importante en sus actividades posteriores, asimilaban más y retenían más lo que aprendían. Los padres se interesaban más por su trabajo.[861] Así, los hijos de los pobres iban a escuelas peores, durante menos tiempo y con muchas menos razones para aprovechar la oportunidad que sus compañeros más ricos.(183)

Algunas familias más pobres no dejaban que sus hijos fueran a la escuela por culpa de la presión de los terratenientes locales, que no querían que su futura mano de obra se revolucionara o disminuyera por culpa de lo que pudieran enseñarles los libros, por poco que fuese. Otras se desanimaban por la distancia que tenían que recorrer los niños para ir a la escuela y por el estado de los caminos. En los lugares donde los campesinos vivían en aldeas dispersas o en caseríos aislados, el problema era aún más difícil. Un pueblo del Finisterre se negó a construir una escuela porque «la distancia de las aldeas al centro no permite a los campesinos enviar a sus hijos. En verano los necesitan para vigilar el ganado; en invierno no pueden ir a la escuela por el mal estado de los caminos». Otro, en el Ille y Vilaine, señalaba que, aunque la escuela actual parecía tener un espacio reducido, era suficiente porque ningún niño podía ir hasta allí antes de los ocho o nueve años, lo que reducía el número potencial de alumnos a la mitad. En la Sarthe, los caminos rurales eran demasiado malos para que los niños anduvieran por ellos durante el invierno; en las regiones de la Maurienne, la Tarentaise y la Saboya en general, solo un niño de doce o trece años tenía la resistencia necesaria para asistir a la escuela con asiduidad. Y justo entonces, ¡se marchaban! No es nada extraño, teniendo en cuenta que debían recorrer de cinco a siete kilómetros a pie por trayecto o desplazarse en barca. En el distrito de Lannion, en las Costas de Armor, donde, en 1877, uno de cada tres niños no estaba matriculado

en ninguna escuela, aunque en casi todas las parroquias hubiese una, las cifras indican que la distancia entre el colegio y las granjas y aldeas aisladas marcaba la diferencia, ya que en los cantones más remotos del distrito la media de niños matriculados era de solo la mitad que en el resto.[862]

El problema tampoco era para nada excepcional. En muchos municipios de montaña, menos de una décima parte de la población vivía en el centro del pueblo. También en la Vendée, donde en 1881 un tercio de los veinteañeros no sabía deletrear una palabra, la población estaba muy dispersa. Solo 224 de los habitantes de un municipio como Saint-Hilaire-de-Talmont vivían en el núcleo del pueblo; los 2.515 restantes estaban desperdigados en 83 km². La Garnache, con 3.617 habitantes, tenía tres pedanías importantes (así como muchas granjas y caseríos), cada una de las cuales se encontraba a ocho kilómetros del *bourg*, donde vivían menos de quinientas personas. Los informes procedentes de Bretaña están teñidos de desesperación. En palabras de un funcionario que escribe su informe en 1880, para entenderlas, había que ver *in situ* las condiciones y el terreno. Pone como ejemplo el municipio de Lanouée, con una extensión de 90 km² divididos por un gran bosque. El pueblo en sí tenía 250 habitantes; más de 3.200 personas vivían desperdigadas en granjas aisladas.[863] Aquí, como en otros lugares, las escuelas instaladas en los pueblos atendían a una ínfima minoría, mientras que la inmensa mayoría que vivía en núcleos dispersos permanecía en el analfabetismo. Los caminos quedaban intransitables de noviembre a marzo, que era justamente la época en la que la mayoría de los niños estaban libres para asistir a la escuela.

Este problema dio muchos quebraderos de cabeza hasta la década de 1880, cuando la mejora de las carreteras locales empezó a remediar la situación, y el programa de construcción de escuelas dotó incluso a las aldeas de escuelas propias. Sin embargo, las presiones de los terratenientes y las difíciles comunicaciones eran obstáculos menores comparados con los que planteaban la indiferencia y la pobreza. En los departamentos pobres y aislados, las tasas de escolarización eran previsiblemente bajas. En 1867, cuando la media nacional era del 69,1 por ciento, en el Corrèze la tasa era del 40,7 por ciento y en el Alto Vienne, del 39,2 por ciento. En

1876, frente a una media nacional del 73,6 por ciento, los dos departamentos del Lemosín enviaban a sus escuelas al 60,3 por ciento y al 55 por ciento de los niños en edad escolar. En la Perche, en 1888, la tasa de escolarización era inferior a la del resto del Eure y Loir. Los departamentos bretones presentaban resultados aún peores. Un informe general de 1880 indica que más de un tercio de los niños de entre seis y trece años no iban a la escuela:

Departamento	N.° de escolarizados	N.° de no escolarizados
Morbihan	40.842	31.434
Ille y Vilaine	59.309	30.810
Loira Inferior	58.016	27.044
Costas de Armor	60.421	30.000
Finisterre	44.084	49.234

La proporción de niños escolarizados tenía que ser muy inferior a los dos tercios en las zonas rurales, aunque se considere que las cifras pecan de optimistas.[864] «La escuela parroquial que tenemos es suficiente para los pobres», informaba un alcalde del Cantal en 1839, porque, como explicaba, sus hijos la abandonaban a la edad más temprana posible para trabajar. En cuanto empezaban a trabajar, se acababan los estudios: se dedicaban a sus tareas «a la luz de las velas en invierno, y en verano de sol a sol». No tenían tiempo ni energías para nada más. En 1844 en el valle pirenaico del Nive, un oficial no encontró ni rastro de alumnos escolarizados. «La tierra es tan mala que sus habitantes no pueden permitirse ningún sacrificio. Los niños cuidan el ganado en las montañas, mientras los padres trabajan sin descanso». Lo mismo podría decirse al cabo de un cuarto de siglo, cuando muchos niños del campo todavía iban a la escuela —como dicen en el Franco Condado— detrás del culo de una vaca.[865]

Donde había fábricas, como en el Ardèche o en el Franco Condado, por ejemplo, los niños podían encontrar empleo a la tierna edad de ocho o nueve años. En 1867, solo «muy pocos» niños menores de ocho años seguían trabajando entre quince y diecisiete horas al día en las fábricas de Privas o Annonay, pero había muchos niños de entre ocho y doce años que continuaban haciéndolo.(184) Los que nos interesan, sin

embargo, se quedaban sobre todo cerca de casa, donde se les necesitaba para vigilar a las aves y al ganado. La edad no era un problema, siempre que pudieran correr. Durante la década de 1860, en el Rouergue y el Lauragais, todos los niños se ponían a trabajar a los seis o siete años, y a los chicos, en cuanto tenían fuerza suficiente, los ponían a labrar la tierra o a guiar a la yunta, un trabajo pesado que atrofiaba su crecimiento, como se comentaba en las cajas de reclutamiento. De 1875 tenemos un informe policial de Seissane (Gers) sobre una niña de siete años que prendió fuego a un almiar mientras cuidaba unos pavos. Todavía en 1899, en Billy (Mosa), se ponía a trabajar a los niños en torno a los ocho años. Desgraciadamente, decía el maestro, quienes debían imponer la asistencia eran los mismos interesados en contratarlos. Otro maestro, de Sainte-Alauzie (Lot), culpa más directamente a los padres y se queja de la facilidad con que sacrifican la escolarización de sus hijos por las ganancias que pueden obtener de su trabajo. La realidad es que el sacrificio era fácil porque apenas era un sacrificio. Las ganancias eran importantes porque la aportación de los niños, por escasa que fuera, era crucial para el presupuesto de unos hogares al borde de la miseria. No es de extrañar que el periódico socialista *L'Égalité* se opusiera a la escolarización obligatoria, que amenazaba con «obligar al hijo del pobre a ir a la escuela» y con «arrancar a la familia trabajadora un recurso del que no puede prescindir». Una osadía tanto para los pobres del campo como para los de la ciudad. Más aún, en realidad, para los padres campesinos que dependían de los servicios de sus hijos para satisfacer las necesidades inmediatas de la familia.[866]

Donde y cuando matriculaban a los niños en la escuela, lo importante, en definitiva, no era que estuvieran matriculados, sino que asistieran a clase,(185) y esto dependía de cada región y de su talante, aunque lo normal era que la asistencia se limitara a los meses de invierno. Como trabajadores reales o en potencia, los niños solo podían ir cuando no había trabajo que hacer. En el Lemosín no se decía de un niño que había ido a la escuela durante tres años, sino que había pasado tres inviernos en ella. Entraba en diciembre, después de recoger las castañas, cuando los emigrantes a los que había

ayudado a sustituir regresaban al pueblo, y la abandonaba a finales de marzo o principios de abril, cuando los emigrantes volvían a irse. Del mismo modo, en la Côte-d'Or y el Jura, que contaban con más escuelas primarias para sus pueblos y aldeas que la mayoría de los departamentos, los niños solían tener que trabajar gran parte del año y asistían a clase solo unos meses en invierno, de modo que, entretanto, se les olvidaba todo lo que habían aprendido. Los únicos que se beneficiaban de la escolarización eran los hijos de quienes tenían medios suficientes para prescindir de su ayuda. En cambio, en el Doubs el invierno es duro y largo, por lo que los niños se quedaban más tiempo en la escuela y aprendían más. Sin embargo, incluso los pequeños que no ayudaban a sus padres dejaban la escuela en marzo o abril. En el Lozère los niños iban a la escuela cuatro meses al año como máximo. Después de Pascua, solo quedaban los párvulos; las escuelas se cerraban o se convertían en guarderías (1877). En la Mancha, los padres estaban encantados de dejar a sus hijos en la escuela durante los años en los que solo eran un estorbo en casa, pero pretendían retirarlos en cuanto estaban ya más crecidos, justo a la edad ideal para aprender (1892). Alain Corbin concluye que el trabajo infantil desapareció muy lentamente entre la década de 1870 y finales de la de 1880. Cuando el siglo llegaba a su fin, en todo caso, los inspectores pudieron constatar una mayor regularidad en la asistencia a las escuelas en invierno. Las quejas persistentes de irregularidad en la concurrencia se referían al resto del año. Eran lamentaciones amargas, pero lo cierto es que las tasas de escolarización se habían incrementado.[867]

Es importante tener en cuenta la influencia de la situación regional en estos progresos. En el Doubs, del que ya hemos oído hablar, una parte de la explicación del ligero aumento de la alfabetización en el departamento puede encontrarse en la influencia del protestantismo, con centro en Montbéliard. Un factor más importante aún puede ser el predominio de la ganadería en la zona montañosa de Pontarlier. Al haber pocos cultivos, era menos necesario que los niños trabajaran en el campo o que se emplearan de otro modo, por lo que se les enviaba a la escuela con más frecuencia durante el invierno que en otros lugares, «aunque solo fuera para quitarlos de en

medio». En Bansat (Puy-de-Dôme), en cambio, los problemas de asistencia se agravaban por las migraciones temporales, que obligaban a recurrir a los niños en sustitución de sus padres o hermanos mayores ausentes. En la Sarthe, a pesar de unos caminos que solo cabía describir como horrendos, los «hijos de los indigentes asisten con más regularidad [que los demás], ya que sus padres no poseen tierras para las que se necesite su trabajo». En el Cher y el Indre, donde el ganado se guardaba y alimentaba al aire libre y las ovejas se cuidaban en rebaños separados por sexo y edad, eran más necesarios los servicios de los niños que en el departamento vecino del Nièvre, donde no se seguían esas prácticas. Como resultado, la tasa de absentismo entre las criaturas en edad escolar del Nièvre era de aproximadamente el 22 por ciento, en comparación con una tasa del 30 por ciento en el Cher y del 45 por ciento en el Indre.[868]

En la Vendée, donde la agricultura había progresado a pasos de gigante, los niños estaban muy solicitados para arrancar las malas hierbas, que proliferaban especialmente por culpa del clima húmedo. En el Loira, las oportunidades de empleo tenían un efecto notable en la asistencia a la escuela de las criaturas de ambos sexos. Miles de pequeños empezaban a trabajar en las fábricas y molinos del Loira en cuanto tomaban la primera comunión, pero las niñas no tenían ninguna esperanza de encontrar empleo hasta que cumplían catorce años. Por eso en 1878 solo seis de cada diez niños en edad escolar iban a la escuela, frente a casi ocho de cada nueve niñas. En un mismo departamento, como el Saona y Loira, había diferencias significativas entre la región de Mâcon —cuyos viñedos no precisaban mano de obra infantil y cuya densidad de población hacía que en todas partes hubiera escuelas accesibles con relativa facilidad— y la región de Autun, montañosa, dura y menos densamente poblada, donde los campesinos no podían permitirse contratar a jornaleros y utilizaban en su lugar a sus propios hijos; Charolles, una zona de pastos poco poblada, donde los niños pastaban el ganado blanco y gordo en verano y encontraban los caminos a la escuela demasiado largos en el solitario invierno; y las llanuras bajas de Louhans, fácilmente inundables, llenas de marismas y estanques, donde la alta incidencia de las fiebres

reducía aún más la asistencia a la escuela.[869]

Estas diferencias regionales pueden explicar que Ardouin-Dumazet, al atravesar la meseta de Millevaches a finales de siglo, todavía encontrase a muchachos de diez a doce años, «de aspecto bastante salvaje», pastoreando el ganado de abril a noviembre a pesar de las leyes escolares vigentes desde hacía casi veinte años. ¿Acaso la necesidad de los padres era aún mayor que las perspectivas de futuro que ofrecían las escuelas? ¿Aún no se habían dado cuenta de la existencia de nuevas posibilidades? ¿O se limitaban a esperar a que los pastos estuvieran rodeados de cercas y vallas de alambre y madera para entregar a los pastorcillos a la merced de las escuelas?[870]

A partir de la década de 1880, las notables desigualdades regionales que se reflejan en la asistencia a la escuela tienden a disminuir, en parte gracias a las nuevas leyes, así como a las mejoras que facilitaban el acceso a ella o hacían que el esfuerzo económico y físico que implicaba ir mereciera la pena. En la Sarthe, donde las desigualdades entre las escuelas del este y del oeste del departamento habían sido enormes, Paul Bois constata que «a partir de 1885-1890 estas desigualdades regionales en la instrucción popular prácticamente desaparecen».[871] Se daba un paso más en la homogeneización cultural.

A ello contribuyó la ley de 1881, que hizo gratuita la escolarización. La gratuidad de la escuela para los pobres, o para una parte de estos, era una realidad desde hacía mucho tiempo. Las escuelas de la Iglesia, al menos en teoría, siempre habían abierto sus puertas a los que no podían pagar. La Primera República había fijado una cuota por la que una cuarta parte de los niños podían ser admitidos gratuitamente; la ley Guizot, al igual que el real decreto de 1816, habían reafirmado esa práctica. En 1837, uno de cada tres alumnos asistía gratuitamente a las escuelas primarias públicas. Victor Duruy, el gran reformador, apoyó el principio de la gratuidad universal. Su ley de educación de 1867 daba a los ayuntamientos la posibilidad de eliminar todos los gastos de escolarización mediante el uso de impuestos locales. Los

resultados, a escala nacional, fueron sorprendentes: la proporción de alumnos gratuitos en la población escolar, del 38 por ciento en 1861, pasó al 54 por ciento en 1872 y al 57 por ciento en 1877. Desde este punto de vista, la ley de 1881 era la conclusión lógica de un largo proceso.[872]

Sin embargo, la evolución de la escolarización gratuita no avanzó tan suavemente como estos hechos podrían sugerir. Las cifras nacionales, una vez más, solo ofrecen una imagen general. En el Eure y Loir la proporción de alumnos escolarizados gratuitamente en 1862 era del 26 por ciento, en 1878 del 36 por ciento, muy por debajo de la media nacional del 38 por ciento y del 57 por ciento, respectivamente. En el Gers, el porcentaje de alumnos escolarizados de manera gratuita casi se duplicó en diez años, al pasar del 26 por ciento en 1861 al 46 por ciento en 1872, pero aun así se situaba por debajo de la media nacional. En cambio, en 1872, el 68 por ciento de los escolares del Hérault y el 86 por ciento de los del Lozère estudiaban gratis.[873] Es evidente que el rumbo que los ayuntamientos eligieron seguir fue muy variado. Como hemos visto, la gente con ciertos recursos optaba por lo general por enviar a sus hijos a la escuela en la ciudad. En Oulins (Eure y Loir), el maestro se lamentaba en un informe de 1873 de «la indiferencia o la miseria de la mayoría» de los alumnos, y aclaraba que se había quedado con ellos porque «a los más pudientes les resulta fácil enviar a sus hijos a las escuelas buenas de los alrededores» —se supone que en Anet, o incluso en Dreux o Mantes, no muy lejos—. Asimismo, en el Finisterre, los que podían permitírselo preferían enviar a sus hijos a Quimper, Morlaix, Quimperlé o Pont-Croix. No es nada extraño, al fin y al cabo, que los notables se mostrasen reacios a subvencionar escuelas que sus hijos no necesitaban y de las que podían surgir, de entre las clases inferiores, rivales francófonos de sus vástagos.[874]

La autoridad para eximir a los alumnos de las tasas escolares recaía en los funcionarios municipales, lo que daba lugar a abusos. En el Cantal, donde los informes de las inspecciones escolares reflejan el aumento del número de criaturas escolarizadas gratuitamente, un alcalde certificó en 1852 que tres cuartas partes de los alumnos de la escuela eran

indigentes. Muchos alcaldes se dejaban llevar por el favoritismo a la hora de decidir a quién declaraban indigente. En 1853 se descubrió que un alcalde había incluido en la lista a su propio nieto y al hijo del teniente de alcalde, muchachos que procedían de las dos familias más ricas del municipio. En 1859, y de nuevo en 1862, las circulares oficiales invitaban a los prefectos a exigir a los magistrados locales el cumplimiento de la ley.[875]

Algunas escuelas —especialmente las de monjas— violaban como mínimo el espíritu de la ley al distinguir entre los alumnos de pago y los indigentes admitidos como alumnos escolarizados gratuitamente; y no solo en el trato, sino en la calidad de su educación. En el Loira Inferior, muchas escuelas religiosas tenían en 1875 clases separadas para los niños pobres, y los descuidaban. Allí y en otros lugares se hacía sentir al escolar indigente su inferioridad. En la escuela de Dammartin-en-Serve, en 1875, había bastantes niños de este tipo, pero que te admitieran por eso era motivo de vergüenza. «En esos tiempos era prácticamente una deshonra», recordaba un maestro que había tenido que soportar él en persona esa herida. Los pobres no querían enviar a sus hijos a la escuela, explica el médico de la parroquia de Pouldergat (Finisterre) en 1852, porque iban mal vestidos. En cualquier caso, tenían que proporcionarles pan y leña. Esto último indica que la gratuidad solo era una respuesta parcial cuando la necesidad era muy grande.[876]

Se cuenta de un pueblo importante del Périgord que tenía un cupo de veinte becas, a cuya escuela, sin embargo, a mediados de siglo, solo acudían tres alumnos de pago y otros tres que no pagaban. No bastaba con admitir gratis a los necesitados. En 1884, Georges Clemenceau se encontró con un labrador que estaba en el campo con su hijo y le preguntó por qué el niño no estaba en la escuela. «¿Le dará usted una paga?», replicó el campesino. El niño que iba a la escuela tenía que llevar un tronco para el fuego, o unos pocos *sous* en su lugar. Tenía que abastecerse de su propia tinta, pluma y papel para escribir, y aunque se podía usar una pizarra, los resultados eran poco satisfactorios. «Un gran número de niños admitidos en las escuelas gratuitas no les sacan ningún provecho porque no pueden adquirir los libros y el material

de clase indispensables», se decía en un informe de 1875. «Los ricos envían a sus hijos a la escuela —informaba un maestro del Tarn en la década de 1860—. Los pobres no los envían a las escuelas elementales porque cuestan entre 18 y 24 francos al año, más los libros, el papel, etc., lo que puede elevar el coste a 30 francos». Así que, aunque la matrícula fuera gratuita, la asistencia a la escuela del niño, una boca inútil que alimentar en la mesa doméstica, suponía un gasto. La «inexplicable apatía», la «indiferencia» que causaba perplejidad e irritación a los apóstoles de la instrucción, se debía en buena parte a la pobreza: una falta de dinero tan grande que, como explicaba un pastor de los Pirineos en 1861, «aunque los gastos de la escuela fuesen solo de cincuenta céntimos, seguirían siendo un penoso motivo de inquietud y preocupación para el campesino». Hay que concluir, con un corresponsal de la Gironda, que «no basta con que la escolarización sea gratuita; el trabajo del niño debe aportar algún ingreso para cubrir su manutención o simplemente porque la familia lo necesita».[877]

Pero el mismo informe mantenía la esperanza de un cambio: «El remedio a este estado de cosas se halla en la opinión pública. Incluso la parte más ignorante de las masas empieza a comprender que la instrucción es útil para todos [y no solo para sus superiores]. La gente del campo sabe ahora que la lectura, la escritura y la aritmética son medios para ascender en el mundo».[878] Digamos al menos que empezaba saberlo. La educación gratuita había sido superflua, es decir, aparentemente inútil, para los hijos de los pobres porque no atendía a ninguna necesidad que sus padres pudieran discernir.(186) No existen pruebas fehacientes de que los niños pobres admitidos como alumnos gratuitos asistieran a la escuela con más diligencia; de hecho, a menudo iban con menos regularidad que los alumnos de pago. El quid de la cuestión de la asistencia a la escuela residía en la práctica social: cuando ir a la escuela era lo que había que hacer, todos lo hacían. También radicaba en comprender que, debido al cambio de la coyuntura, la instrucción era útil. En cuanto lo entendieran, ni siquiera la falta de medios disuadiría a muchos de enviar a sus hijos a la escuela.[879]

Hemos llegado a la causa fundamental de esa «indiferencia» por el estudio que Philippe Ariès, como Destutt de Tracy antes que él, considera típica del campo. Los pobres de las ciudades tenían ocasión de utilizar los conocimientos adquiridos en las escuelas parroquiales y de observar las posibilidades de mejorar su posición con ese aprendizaje. En el campo, estos conocimientos no aportaban muchos beneficios, su ausencia era una pequeña desventaja, y había menos resquicios en el blindaje de la miseria por los que pudieran escapar la curiosidad o el espíritu de empresa. La *Statistique* de la Vendée, que se lamenta en 1844 de que los habitantes del departamento «mostraban escasa inclinación por el estudio de las ciencias y de las bellas letras, o por el cultivo de las bellas artes», parece ridícula hasta que demuestra que comprende por qué no tenía nada de raro: «Lejos de las fuentes de la inspiración y del gusto, rara vez estaban en condiciones de conocer su valor o [de encontrar] algún ejemplo digno de emulación».[880] Los ejemplos dignos de emulación escaseaban en el campo; las fuentes de inspiración, aún más.

La escuela se consideraba inútil y lo que enseñaba tenía poca relación con la vida y con las necesidades locales. El maestro explicaba el sistema métrico decimal cuando se usaban *toises*, *cordes* y *pouces*; contaba el dinero en francos cuando los precios eran en *louis* y *écus*. El francés era poco útil cuando todo el mundo hablaba *patois* y los anuncios oficiales los hacía un pregonero en la lengua regional. De todos modos, en la escuela no se enseñaba el francés, sino áridas reglas gramaticales. En resumen, la escuela no tenía ninguna aplicación práctica. En el mejor de los casos era un lujo, una forma de ostentación. Corbin ha señalado la importancia de todo a la hora de explicar la falta de interés que mostraban los padres y los niños.[881] Cuando el padre de Martin Nadaud quiso enviarlo a la escuela, los vecinos y los parientes argumentaron que para un niño del campo el aprendizaje escolar era inútil, ya que solo le permitía escribir cartas y llevar libros a misa. Los maestros y los inspectores escolares no lograban convencer a los campesinos de que la

lectura y la escritura tuvieran algún valor en sí mismas. Y los progenitores encontraban su reticencia justificada por la escasa diferencia en la situación de los que iban a la escuela y de los que no. Cuando Ferdinand Buisson relaciona el absentismo con la falta de preocupación por los beneficios morales que podían obtener los niños, se inscribe en la gran tradición (abstracta). Sin embargo, si se le enseña a la gente algún beneficio tangible que pueda comprender, el problema se reducirá a proporciones manejables. Los habitantes de las zonas rurales, explicaba un alcalde de pueblo, tenían «solo una idea de lo más vaga de la existencia de una cultura intelectual o moral que no guarda relación inmediata o tangible con el beneficio económico». Parece lógico. Para que alguien pudiera querer que su hijo fuera a la escuela, tenía que abandonar «los burdos intereses materiales», que eran lo único que entendía. No era así. Cuando la escuela se convertía en motor de esos intereses era precisamente cuando empezaba a importar a los hombres.[882]

En el Finisterre más profundo, mientras los demás ayuntamientos del departamento manifestaban su incomodidad ante las exigencias de la ley de educación de Guizot de 1833, el Ayuntamiento de Audierne fue el único que le dio una respuesta positiva. Dado que la mayoría de los niños del pequeño puerto «pertenecen a familias de marineros y soldados, y están destinados, como sus padres, a defender la patria [en] el mar o en tierra, donde no pueden esperar ningún ascenso si carecen de instrucción básica y no saben leer, escribir o calcular sumas», el Ayuntamiento decidió que «parece indispensable una escuela».[883] No todos los municipios contaban con mayorías tan ilustradas y muchos, como hemos visto, anteponían los intereses personales de los hombres que podían sufragar la escolarización de sus hijos a la formación de posibles competidores o rebeldes sociales. Pero la conexión entre el interés práctico y la escuela, cuando se ponía de manifiesto, era una fuerza poderosa.(187)

Algunos individuos habían superado la desventaja del analfabetismo gracias al autodidactismo. Otros, ante la necesidad de llevar una contabilidad, idearon sistemas particulares de anotación. Por su naturaleza, estos documentos no suelen conservarse; pero sabemos de un

marinero del Loira que, hacia 1830, llevaba la cuenta de sus gastos dibujando los objetos de sus desembolsos o figuras de hombrecillos acompañados de claves para indicar los francos y los *sous*. Evidentemente, los marineros participaban en el comercio y en las transacciones comerciales mucho antes de que los campesinos de zonas aisladas tuvieran motivos para dedicarse a dichas actividades. Sin embargo, en la década de 1870, incluso los aparceros de Bretaña se veían obligados a llevar la contabilidad. Los libros de cuentas de dos aparceros analfabetos del Finisterre que se han conservado ilustran la nueva necesidad de apuntar las cosas. Cada uno de ellos parece haber ideado un sistema de notación figurativa para identificar las compras (cuerda, herradura, collar de caballo), la contratación de mano de obra (un hombre con una pala para cavar el campo o un aserrador nada barato), el número de caballos o de vacas vendidos y las monedas (*sol*, *réal*, *écu*). Estos toscos libros, con sus burdas e ingeniosas formas que recuerdan a los dibujos de los niños, los conservaron sus hijos, que ya iban a la escuela. El hecho en sí de guardarlos como un bien preciado apunta al razonamiento que llevó a sus padres a escolarizarlos.[884]

Lo que quiero decir es que se necesitaba la experiencia personal para convencer a la gente de que la educación era útil. Algunos emigrantes lo habían comprobado, y hemos visto cómo ellos y sus hijos reconocieron desde muy pronto «el valor de la instrucción y el provecho que se puede sacar de ella en los grandes centros». A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, la asistencia a la escuela en un departamento con un gran número de migrantes como la Creuse era muy superior a la de los departamentos vecinos del Alto Vienne y el Corrèze: en 7 y 12 puntos porcentuales, respectivamente, en 1876.[885] Otro acicate para la escolarización llegó de la ley militar de 1872, no solo porque abolió la compra de sustitutos, sino también porque proporcionaba ventajas a los hombres que sabían leer y escribir y amenazaba a los reclutas analfabetos con un año más de servicio. Las autoridades escolares se apresuraron a hacer referencia a estos aspectos de la ley para convencer a los padres de que enviaran a sus hijos a la escuela. En el Isère se llegó a pegar un cartel en todas las aulas, y los profesores

debían leerlo y comentarlo al menos cada dos semanas, presumiblemente argumentando que el cumplimiento de un deber patriótico podía ayudar a aligerar la carga de otro. [886]

Pero también crecía otro ejército, tan importante como el regular, el de los empleados públicos y privados, al que se accedía mediante un certificado escolar, el certificado de estudios elementales. La pequeña escuela de Mazières de Roger Thabault colocó a sus graduados en los numerosos puestos de trabajo que se crearon allí (y en otros lugares) gracias al desarrollo económico, social y político: los 15 funcionarios de la ciudad en 1876 se habían convertido en 25 en 1886, y había también 7 empleados del ferrocarril. La propaganda alentaba la ambición. «Una buena educación primaria permite asegurarse un puesto en varios servicios del Estado», se decía al estudiante en un texto de educación cívica de primer curso publicado en 1880. «El funcionario tiene un puesto seguro. Por eso los empleos en la Administración están muy solicitados». Y así era. Ante la existencia de alternativas, muchos campesinos querían dejar de serlo, cambiar a otra cosa. En 1899, de los 444 habitantes del pueblo de Soye (Doubs), 40 trabajaban como funcionarios en otras poblaciones, y 14 como empleados domésticos en la ciudad. La prefectura del Sena recibió 50.000 solicitudes para 400 puestos de trabajo en sus departamentos. [887]

El crecimiento de la burocracia estatal ya había provocado otras veces la expansión de la educación para cubrir los puestos disponibles. Sin embargo, este auge de la enseñanza se limitaba a los grupos sociales relativamente altos. Pero durante la Tercera República, pusieron los medios a disposición de quienes hasta entonces habían sido demasiado humildes para hacerse con su parte del pastel educativo justo en el momento en que se presentaban los fines (es decir, los puestos de trabajo) que reforzaban y justificaban su uso. Alrededor de la década de 1880, incluso los trabajadores rurales comenzaron a dar importancia a las escuelas. A medida que el número de puestos de trabajo iba en aumento y conseguir uno se convertía en algo más que una pura fantasía, la educación que ayudaría a lograr esos prestigiosos puestos de trabajo se volvió importante. Y más aún el

certificado final a cuya obtención se encaminaba. A finales de la década de 1870, empezamos a encontrar algún elogio del valor práctico del título. Hacia 1880, Pécaut ya informaba de que el certificado escolar «se va aceptando poco a poco. Las familias se han dado cuenta de que el título es útil para conseguir varios tipos de trabajo y por eso aceptan cada vez más a menudo dejar a sus hijos en la escuela durante más tiempo». Los centros seguían estando mal situados y lejos de los hogares, pero ahora se obligaba a los niños a asistir aunque vivieran a seis kilómetros de distancia, porque «la idea de la utilidad y de la necesidad de la escolarización elemental» había calado hondo.[888]

El reconocimiento de las nuevas posibilidades y de la escuela como clave para explotarlas se hizo patente en la década de 1890. En 1894, prácticamente todos los niños de un pueblo de la Baja Provenza que había sido casi del todo analfabeto una generación antes asistían a la escuela, incluso los que vivían a una hora y media de camino. En el sudoeste, la imagen de los chiquillos haciendo sus deberes por la tarde a la luz de las ascuas moribundas del hogar se convirtió en realidad. Los ayuntamientos concedían recompensas a los profesores cuyos alumnos obtuvieran el codiciado título. Las familias ansiaban conseguirlo y cuando un niño lo obtenía, lo celebraban; el exceso de suspensos podía acabar siendo el tema de un pleno municipal.[889] Como era natural que acabara sucediendo, el certificado escolar, importante por las ventajas materiales que podía ayudar a conseguir, se convirtió en un fin en sí mismo.(188) «Es un honor tenerlo», escribió una niña (y lo escribió fatal: *«Être ademise s'est un honneur davoir son certificat d'étude»*) a propósito de lo que en lenguaje popular se llamaba el «Santificat».[890] La superación del examen era una de las grandes ocasiones que rivalizaba en importancia con la primera comunión. Los hombres que se habían presentado a examen en la década de 1880 recordaban las preguntas a las que habían tenido que responder, llevaban grabados en la memoria todos los detalles del día del examen. Por poner un ejemplo entre muchos, oigamos a Charles Moureu, miembro de la Academia de Medicina y profesor del Colegio de Francia, hablando en la ceremonia de graduación de su pueblo natal del Pirineo en

1911: «Podría, si quisiera, recitar de memoria los detalles exactos del problema que giraba en torno a las cosas que Pedro y Nicolás habían comprado y vendido».[891]

Por supuesto, había ventajas más inmediatas: ya no era necesario ir a la ciudad más próxima para consultar a un abogado o a un notario cuando se quisiera redactar una simple factura o un pagaré, extender un recibo, saldar una cuenta atrasada o simplemente escribir una carta, explicaba un escolar de trece años en el Aube. La persona que sabía leer y escribir no tenía que revelar sus amistades, sus secretos, sus asuntos a un tercero. Y, además, podía mejorar su situación dedicándose a la política local, o a la enseñanza, o al ejército (de donde volvía con una pensión y medallas, tras alcanzar una posición «que lo situaba por encima de la vulgar muchedumbre»).[892]

La vulgar muchedumbre estaba llena del tipo de campesinos cuya imagen estereotipada se había convertido en un tópico literario de la época: hablaban sin respetar la gramática, utilizaban expresiones características, manejaban mal el escaso vocabulario que conocían y «no parecen más inteligentes que los demás campesinos de su entorno». La única escapatoria a esto era la educación, que enseñaba orden, limpieza, eficiencia, éxito y civilización. Los informes oficiales relacionaban la mala educación con los modos rudos y brutales. Allí donde la escolarización no se imponía, «los modos son groseros, el carácter es violento, excitable y exaltado, las trifulcas y las peleas son frecuentes». La escuela debía mejorar los modales y las costumbres y amansar los ánimos fieros. Las formas educadas que inculcaba «suavizaban el natural salvaje y hosco propio de los campesinos». La mejora de la conducta y la moralidad se atribuía a los efectos de la escuela. Esta última se proponía «modificar los hábitos de higiene y limpieza corporal, los modales sociales y domésticos y la forma de ver y de juzgar las cosas». A los niños salvajes se les enseñaban nuevos códigos: cómo saludar a los desconocidos, cómo llamar a las puertas, cómo comportarse en buena compañía. «El burgués se tira un pedo cuando tiene el vientre vacío; el bretón [campesino] eructa cuando tiene el vientre lleno», rezaba un proverbio que parece confundir las diferencias entre lo

urbano y lo rural con la etnia. A los niños se les enseñaba que el decoro prohibía cualquiera de las dos manifestaciones; y también que la limpieza era parte esencial del buen comportamiento.[893]

Las escuelas desempeñaban un papel clave a la hora de obligar a los pequeños a mantenerse limpios, pero los maestros tenían que esforzarse mucho para conseguirlo.(189) El pelo, las uñas y las orejas eran objeto de una revisión periódica; la bomba de agua se utilizaba con frecuencia; el estado de la ropa, al igual que las normas de comportamiento del niño fuera de la escuela eran objeto de atención crítica y de reprimendas constantes. El estudio, decía el texto de un ejercicio, «llena la mente, corrige los falsos prejuicios, nos ayuda a ordenar el habla y la escritura, enseña el amor al trabajo y mejora la capacidad para los negocios y los empleos». ¿Qué nos dice el estudio? Entre otras cosas: que los baños fríos son peligrosos; que la observancia de las fiestas es un deber religioso; que el trabajo desgasta menos el cuerpo que el placer; que la justicia protege a los buenos y castiga a los malos; que el tabaco es un veneno, un gasto inútil que destruye la memoria, y que quienes lo consumen en exceso viven en una especie de ensoñación, con la mirada perdida, incapaces de prestar atención a nada, indiferentes y egoístas. Y también la lección de Jules y Julie, que son ricos y por eso no trabajan en la escuela; y que, al no haber aprendido nada, se avergüenzan después de su ignorancia y se sonrojan de vergüenza cuando la gente se ríe de ellos por los errores que cometen al hablar. Solo las escuelas podían «cambiar las condiciones primitivas», declaraba Ardouin-Dumazet.[894] Las propias condiciones primitivas estaban cambiando, y las escuelas ayudaban a sus alumnos a adaptarse a esa transformación.

Claro está que hacían algo más, o lo hacían de forma más amplia. Si estamos dispuestos a establecer categorías con límites bien trazados, la sociedad educa y la escuela instruye. La escuela imparte determinados tipos de conocimientos adquiridos, la sociedad inculca las conclusiones de la experiencia asimilada a lo largo del tiempo. Pero esta visión, aplicable a conocimientos y materias concretas, tiene que modificarse cuando la instrucción que ofrece la escuela se

dirige a ámbitos que están en desacuerdo con la educación social (como en el caso de la lengua o las medidas), o que la educación social ignora (como en el caso del patriotismo). En otras palabras, la escuela proporciona una educación complementaria, incluso una contraeducación, porque la educación de la sociedad local no coincide con la necesaria para crear una comunidad nacional. Aquí es donde la escuela se convierte en un importante agente de aculturación: forma a los individuos para que encajen en sociedades y culturas más amplias que las suyas y los convence de que estos ámbitos más amplios son los suyos, tanto o más que los del *pays* que conocen personalmente.

El gran problema de las sociedades modernas, o así lo consideró François Guizot en sus *Memorias*, es el gobierno de las mentes. Guizot había hecho todo lo posible para que la enseñanza elemental fuera «una garantía de orden y estabilidad social». En su primer artículo, su ley de 1833 definía la instrucción que pretendía impartir: la enseñanza de la lectura, la escritura y la aritmética proporcionarían las habilidades esenciales; la enseñanza del francés y del sistema métrico decimal implantaría o aumentaría el sentido de unidad de la nación francesa; la instrucción moral y religiosa serviría a las necesidades sociales y espirituales.[895]

Lo que eran estas necesidades sociales se expone claramente en varios escritos, tanto oficiales como extraoficiales. «Instruir al pueblo —explica un autor anónimo en 1861— es condicionarlo para que comprenda y aprecie la beneficencia del Gobierno». Ocho años más tarde, el *inspecteur d'Académie* de Montauban coincidía: «El pueblo debe aprender de la educación todos los motivos que tiene para mostrarse agradecido por su situación». Un libro de texto de educación cívica de primer curso se proponía realizar esta tarea:

> *Sociedad* (resumen): 1) La sociedad francesa se rige por leyes justas porque es una sociedad democrática. 2) Todos los franceses son iguales en derechos; pero existen desigualdades entre nosotros que provienen de la naturaleza o de la riqueza. 3) Estas desigualdades no pueden desaparecer. 4) El hombre trabaja para enriquecerse; si le faltara esta esperanza, el trabajo cesaría y Francia entraría en decadencia. Es preciso, pues, que cada uno pueda conservar el

dinero que ha ganado.[896]

Los ideales de los educadores se cumplirían, al menos en parte.

En las escuelas se impartían lecciones contundentes de moral centradas en el deber, el esfuerzo y la seriedad de intenciones. El trabajo duro y la rectitud estaban destinados a portar mejoras, internas y externas. Hay que ser justo y honesto. El romano Camilo se niega a tomar una ciudad a traición: los habitantes de la ciudad se convierten en aliados de Roma. No olvides nunca que ningún fin, por útil que sea, puede justificar la injusticia. El progreso es bueno, la rutina es mala. «La rutina consiste en negarse a realizar cualquier mejora y en seguir los métodos de nuestros antepasados». El progreso eran las nuevas escuelas, las brigadas de bomberos, las bandas municipales. Era monsieur Tardieu, alcalde de Brive, que construyó un puente que permitía a la gente vender sus productos en el mercado del otro lado del río, y así aumentó la prosperidad de su ciudad: «Los habitantes de Brive supieron ver los posibles beneficios, y cuanto más trabajaban, más se enriquecían». El informe de un maestro de un pueblo de los Vosgos de 1889 se hace eco de lo que enseñaba y de lo que aprendían sus alumnos: «Los campesinos están mejor educados y comprenden que tienen que romper con su rutina si quieren ganar más. En 1870 solo hacían lo que habían visto hacer a sus antepasados».[897]

«Creed en el progreso con fe sincera y ardiente […]. No olvidéis nunca que la historia de toda civilización es una perpetua glorificación del trabajo». Quizá sea cierto que los hombres rara vez se emplean de forma tan inofensiva como cuando dedican todas sus energías a ganar dinero. «El trabajo une a los hombres y prepara el imperio de la paz». «El trabajo es el instrumento de todo progreso». A Francinet y a sus amiguitos les contaban la historia del sagú, un árbol que alimenta a un hombre durante todo un año a cambio de solo unas horas de trabajo, pero que al hacerlo destruye sus valores morales. Conclusión: «El trabajo es moralizador e instructivo por antonomasia. Pero el hombre solo se resigna al trabajo constante y regular obligado por la necesidad». Se asciende socialmente mediante el trabajo, el orden, el ahorro:

«No todo a la vez, por supuesto. Mi padre no tenía nada, yo tengo algo; mis hijos, si hacen como yo, duplicarán, triplicarán lo que yo les deje. Mis nietos serán caballeros. Así se asciende en el mundo». Quien así habla es el zapatero Grégoire, protagonista de varios cuentecillos morales de una colección publicada por Ernest Lavisse en 1887. En ellos se advierte contra la ociosidad, la indolencia y el despilfarro, algo en lo que se insiste con multitud de detalles ilustrativos («su encantadora esposa le aportó una dote de 5.000 francos; él tenía 3.000…»), con explicaciones prácticas sobre cosas como los concursos de acreedores y el fraude y, no menos importante, con un sentido profundamente realista de los valores.[898]

Una de esas historias es la de Pierre, que, llamado a filas en la guerra de 1870, se libra de la muerte cuando una bala alemana es desviada por dos monedas de cinco francos que le habían enviado su padre y su hermano como prenda de su afecto. Condecorado con la medalla militar, que el orgulloso padre enmarca y adorna con flores, Pierre «irá cada año a cobrar los cien francos a los que le da derecho su medalla a título vitalicio para depositar el dinero en la caja de ahorros». Tanto el afecto familiar como el heroísmo se expresan y se recompensan no solo con sentimientos elevados, sino con términos concretos: una visión totalmente sensata. No es de extrañar que el patriotismo se defendiese en términos similares. La patria era una fuente de dinero para la reparación de caminos, subsidios, becas escolares y protección policial contra los ladrones: «Una gran familia de la que todos formamos parte y que debemos defender siempre».[899]

Llegamos aquí a la mayor función de la escuela moderna: enseñar no tanto habilidades prácticas como un nuevo patriotismo más allá de los límites naturalmente reconocidos por sus alumnos. Los revolucionarios de 1789 habían sustituido términos antiguos como «maestro», «regente» y «rector», por *instituteur*, porque el maestro debía «instituir» la nación. Pero el efecto deseado, la esquiva unidad del espíritu nacional, brillaba por su ausencia en las décadas de 1860 y 1870, igual que ochenta años atrás.[900]

La escuela era un gran agente socializador, escribió un

maestro de pueblo del Gard en 1861. Debía enseñar a los niños los sentimientos nacionales y patrióticos, explicarles lo que el Estado hacía por ellos y por qué exigía impuestos y el servicio militar, y mostrarles su verdadero interés por la patria. Parece que había mucho que hacer. El tema siguió siendo una preocupación constante de los pedagogos ilustres. Veinte años después, a los estudiantes de magisterio «hay que decirles ante todo […] que su primer deber es conseguir que [sus alumnos] amen y comprendan a la patria». Otros diez años más, y se repite de nuevo el noble objetivo de que la «pedagogía nacional» se convierta en el alma de la educación popular. La escuela es «un instrumento de unidad», una «respuesta a las peligrosas tendencias centrífugas» y, por supuesto, la «piedra angular de la defensa nacional».[901]

En primer lugar, la pedagogía nacional. «La patria no es tu pueblo, tu provincia; es toda Francia. La patria es como una gran familia». Para aprender esto, había que jugar un poco con el punto de vista. «Tu patria eres tú —escribía un escolar obediente de trece años en 1878—. Es tu familia, los tuyos [*les tiens*]; en una palabra, es Francia, tu país». «La patria es el *pays* donde nacemos —escribe otro—, donde nacen nuestros padres y donde se concentran nuestros pensamientos más queridos; no es solo el *pays* donde vivimos, sino la región [*contrée*] donde habitamos; nuestra patria es Francia». El ejercicio era una especie de catecismo destinado a enseñar al niño que era su deber defender la patria, derramar su sangre o morir por el bien común («Cuando Francia está amenazada, tu deber es empuñar las armas y correr en su auxilio»), obedecer al Gobierno, hacer el servicio militar, trabajar, aprender, pagar los impuestos, etcétera.[902]

Nada más empezar la escuela, se enseñaba a los niños que su primer deber era defender a su patria como soldados. El ejército —y esto era importante, teniendo en cuenta la pasada y duradera hostilidad hacia los reclutas y el servicio militar— «está formado por nuestros hermanos o padres» o parientes. Los discursos de graduación recordaban este deber sagrado en términos rituales: nuestros muchachos defenderán el suelo de la patria. Todo el programa escolar giraba en torno a la ampliación del tema. La gimnasia estaba destinada a «desarrollar en el niño la idea de la disciplina, y prepararlo

[…] para ser un buen soldado y un buen francés». Los niños cantaban canciones conmovedoras como «La bandera de Francia», «El centinela perdido» y «La Marsellesa». Les mandaban escribir redacciones sobre el tema, con título y contenido predeterminados: «Carta de un soldado joven a sus padres. Les cuenta que ha luchado contra los enemigos de la patria, que ha sido herido […] y que está orgulloso (como ellos también deben estarlo) de haber derramado su sangre por la patria». Y los maestros informaban satisfechos de cómo inculcaban el amor a la patria evocando «los recuerdos que unen nuestros corazones a la patria» mediante la historia, y luego «desarrolla[ban] este sentimiento mostrando lo fuerte y poderosa que es Francia cuando está unida».[903]

No había mejores instrumentos de adoctrinamiento y condicionamiento patriótico que la historia y la geografía de Francia, sobre todo la historia, que «cuando se enseña correctamente [es] el único medio de mantener el patriotismo en las generaciones que estamos educando».(190) ¿Será que otras fuerzas sociales hacían poco para suscitarlo o inculcarlo? Desgraciadamente, la mayoría de los profesores conocían mal la historia, y peor aún la geografía. Cuando, en torno a la década de 1870, se enseñaba historia de Francia —o se empezaba a enseñar—, se tendía a encadenar reinados y fechas, y rara vez se pasaba de la Edad Media. La historia se ignoraba y la educación cívica estaba ausente del programa de enseñanza, se quejaba Félix Pécaut en 1871. Era muy posible «utilizar la historia de Francia para formar a ciudadanos franceses, hacer que la patria libre sea conocida y amada; pero todavía no se ha hecho ningún intento elemental de este tipo». No era de extrañar. «Los maestros diplomados en 1850-1868», más de la mitad de los que daban clase en 1879, «no han estudiado nunca la historia de Francia y no la conocen», refunfuñaba un inspector escolar de la Vendée. Y «los maestros justo empiezan (todavía es algo nuevo y raro) a presentar los principales acontecimientos de la historia de Francia», informaba otro en el Alto Saona.[904] De la tarea se ocupaban manuales como el *Primer Curso de Historia de Francia*, de Lavisse, un libro completamente orientado a mostrar y a justificar el ascenso del patriotismo y la unidad de Francia, desde la *petite patrie* hasta la más grande. Al

leerlo, se decía a los niños, «aprenderéis lo que debéis a vuestros padres y por qué vuestro primer deber es amar por encima de todo a vuestra patria, es decir, a la tierra de vuestros padres».[905]

Al igual que la lengua materna no era la lengua de las madres, la patria estaba en algún otro lugar (de hecho, era algo más que el lugar) que donde vivían ostensiblemente sus padres. Fue preciso un amplio programa de adoctrinamiento para convencer a la gente de que la patria se extendía más allá de sus límites evidentes y abarcaba un ente inmenso e intangible llamado «Francia». Los adultos estaban demasiado resabiados. Pero era difícil convencer incluso a los niños, a pesar de su maleabilidad, sin una panoplia de material que no estuvo disponible hasta la década de 1870. Por eso, durante el Segundo Imperio, «los niños no conocen la geografía, no ven mapas, no saben nada de su departamento ni de su patria» (Lot y Garona). Los niños «desconocían por completo la existencia de su departamento o de Francia» (Dordoña). «Las nociones de geografía se han convertido en una necesidad general» (Doubs).[906]

Empezaron a repartirse mapas de Francia, distribuidos por el Estado, poco después de la guerra francoprusiana. Los mapas murales llegaron primero a las escuelas urbanas y después a las rurales. En 1881, eran pocas las aulas, por pequeñas que fueran, donde no hubiera un mapa. Algunos, por supuesto, servían «solo de adorno».[907] Pero inculcaban a todos la imagen del hexágono nacional y servían para recordar que la frontera oriental no debía estar en los Vosgos, sino en el Rin. También eran poderosos símbolos, no solo de la reafirmación de la patria, sino de las abstracciones a las que las mentes infantiles debían acostumbrarse. Que este ejercicio resultaba difícil se deduce de una circular de 1899 en la que se anunciaba la distribución de grabados de «vistas de diferentes regiones francesas para dar concreción a la idea de patria».[908]

En la década de 1880, el decidido ataque contra el provincialismo empezó a dar resultados. «Francia dejó de ser un reino y se convirtió en una patria». Los niños de las escuelas rurales estaban fascinados por los relatos del pasado glorioso nacional. Preparando el examen del certificado

escolar en su remoto valle del Cantal, Pierre Besson compró el grueso manual de historia del curso avanzado y se pasaba las horas de recreo aprendiendo de memoria las campañas de Napoleón. Al volver a casa por la noche, los chicos se gritaban unos a otros fragmentos de Hugo o Déroulède, y el valle resonaba con los ecos de Waterloo.[909] Los jóvenes de Auvernia se unían al resto de Francia, después de que el concepto antes abstracto adquiriese formas concretas y épicas.(191)

Las conmovedoras hazañas forman parte de un tema trascendental. En 1884, el *Tour de la France* de G. Bruno (pseudónimo de Augustine Fouillée), publicado en 1877, ya llevaba 108 ediciones, y hacia 1900 se habían vendido más de ocho millones de ejemplares. Todos los niños conocían, leían y releían la historia de los dos niños alsacianos que abandonaron su hogar tras la muerte de su padre para cumplir su deseo de vivir como franceses. Con gran sencillez, el libro lograba presentar a sus lectores casi todas las regiones de Francia, sus costumbres, escenas, historia y personas. Todavía hoy puede leerse con deleite, y sigue dejando la sensación de un mundo encantador, no fácil, pero sí afable y noble, donde el buen juicio te hace salir adelante. Su lectura hace que uno desee repetir el circuito de Julien y André, y forja fuertes lazos de simpatía hacia Francia y sus habitantes. Los millones de personas que estudiaron el libro y sus ilustraciones aprendieron que el patriotismo francés era un complemento natural del suyo: «Francia es un jardín, las provincias son sus flores». Y aunque cada uno de los niños que se encuentran en el camino canta las alabanzas de su hogar particular, todos coinciden en que Francia los incluye a todos: *Vive la patrie française!* El amor a Francia es un *leitmotiv* que se hace más insistente a medida que avanza el libro, y lo que eso implica se vuelve evidente. Bayard «muere por su patria»; Du Guesclin aparece representado como un patriota francés que lucha contra los ingleses (si bien en realidad luchó sobre todo contra los bretones). Cuando los dos niños se cansan, se recuerdan mutuamente que quieren «seguir siendo franceses a cualquier precio». Y las últimas palabras del libro son «¡Deber y Patria!».[910]

Aunque fue escrito tras la guerra con Prusia, el *Tour de la*

France no es revanchista. Los niños no se encuentran con soldados en su recorrido, y con la gente con la que sí se cruzan no hablan de la guerra, solo de escapar de ella y de reconstruir la vida. Alsacia y Lorena están de luto, pero el dolor de su pérdida debe borrarse mediante el trabajo, no la lucha. Ernest Lavisse, que era más joven que Bruno y todavía tenía veinte años en 1870, dio un carácter más combativo a sus cuentos e historias edificantes: el deber de los hijos es vengar a sus padres; el deber de los hijos es vengarse de las derrotas pasadas. Sus libros y otros similares también eran muy leídos. Pero tengo la impresión de que el patriotismo que propugnaban situaba la integración nacional en primer lugar, y la revancha solo en el segundo. Es difícil de discernir; los temas se mezclan a menudo. Pero el simple hecho de que se aceptara el servicio militar fue en sí misma una tarea inmensa. El motivo recurrente y constante del deber de un buen ciudadano de servir a su país y de defender la patria puede considerarse fácilmente un ejemplo de militarismo, salvo que recordemos que pretendía inculcar sentimientos cuya ausencia total ponía en peligro a un Estado moderno. [911]

El problema de la integración nacional iba mucho más allá del ejército. Generaciones enteras tenían que recibir una formación básica, simplemente para poder darles luego una formación radicalmente nueva. Todos los esfuerzos de las escuelas no eran suficientes para civilizar a la ciudadanía, ni siquiera a la mitad de ella: «Los niños bien educados serán ciudadanos juiciosos. También serán buenos soldados». Nótese el orden. Las cuatro obligaciones esenciales del ciudadano eran recibir una educación de niño y, más adelante, asegurarse de que sus hijos la recibieran; cumplir con el servicio militar con celo y estar siempre dispuesto a defender la patria; pagar puntualmente los impuestos; y votar y elegir a los candidatos más honrados y capaces.[912] Hemos visto lo mucho que había que hacer en cada aspecto, y es bueno situar a los maestros y sus manuales en ese contexto.

Los maestros enseñaban o se esperaba que enseñaran «no solo por amor al arte o a la ciencia […], sino por amor a Francia», una Francia cuyo credo debía inculcarse a todos los escépticos. El Dios católico, particularista y solo identificado

con la patria por los revisionistas tras el cambio de siglo, fue sustituido por una divinidad laica: la Patria y sus símbolos vivos, el ejército y la bandera. El catecismo fue sustituido por lecciones de ciudadanía. La historia bíblica, proscrita en las escuelas laicas, fue sustituida por la sagrada historia de Francia. El francés se convirtió en algo más que en patrimonio de los cultos: se convirtió en un acervo común, con consecuencias importantes para la cohesión nacional, como demostraría la guerra de 1914.[913]

Pero los efectos de la escuela iban más allá. En primer lugar, la lengua literaria o escrita que los niños aprendían en las escuelas estaba tan alejada de la lengua hablada como el propio francés hablado de su dialecto o lengua nativos. En otras palabras, las escuelas comenzaban su labor propagando una lengua artificial, incluso para los francófonos.[914] Lo hacían en gran medida mediante la práctica de los dictados, «el instrumento de una lengua culta y universal» más allá del conocimiento local. Como resultado, muchos estudiantes aprendían a expresarse libremente y con facilidad en francés oral, pero tenían dificultades cuando se trataba de escribir o de expresar el pensamiento en un lenguaje cercano al de la palabra escrita. La mejor demostración son los expedientes de los informes de la gendarmería que se conservan, a menudo redactados con un estilo administrativo rebuscado y que relatan los hechos más sencillos de forma torpe y enrevesada.

Un resultado sorprendente de esto (mucho peor en las zonas con interferencias de una lengua o dialecto local) fue que «durante meses o años [los niños] no dan señales de inteligencia, simplemente imitan lo que ven hacer». Al igual que la legislación puede crear el crimen por decreto, la educación creaba la estupidez al establecer estándares de comunicación que a muchos les resultaban difíciles de alcanzar. «Nuestros niños no encuentran, y de hecho no tienen forma de encontrar, suficientes palabras en francés para expresar lo que piensan», informaba un profesor del Cantal. El resultado era un divorcio entre el aprendizaje escolar, a menudo memorístico, y la asimilación, que contribuía a frenar el progreso de las escuelas. La

memorización ahorraba la molestia de «tener que traducir los pensamientos a un francés correcto». También separaba la palabra de la realidad. Muchos niños «saben deletrear, pero las sílabas no tienen ningún significado para ellos; saben leer, pero no comprenden lo que leen, ni identifican por escrito algunas palabras que conocen pero cuya ortografía les es ajena», ni relacionan las palabras aprendidas en francés con los objetos que les rodean. «La aprenderéis, esta lengua de gente bien, y la hablaréis algún día», oímos decir en una entrega de premios en la Dordoña en 1897. El uso del verbo en futuro en circunstancias tan extraordinarias apunta a un posible motivo por el que, en 1907, al parecer, el número de reclutas analfabetos fue algo superior al de los años precedentes: la prohibición absoluta de usar las lenguas locales, que había sido útil para enseñar el francés como segunda lengua, inhibía el aprendizaje del francés idiomático e impedía su plena asimilación.[915]

Esto no significa que el idioma no avanzara a pasos agigantados. Al contrario. Pero la escritura seguía siendo una forma de expresión socialmente privilegiada, y el francés de las escuelas y de los dictados era una fuerza integradora, pero que, al mismo tiempo, resultaba antipática. Tal vez a eso se refería un inspector escolar cuando, mirando hacia atrás desde 1897, declaraba: «La ignorancia era previa a la escuela; hoy, en cambio, es posterior a la escolarización».[916]

Por supuesto que hubo (desde el punto de vista de la instrucción) resultados positivos; y estos también iban más allá de lo inmediatamente obvio. El simbolismo de las imágenes aprendidas en la escuela creaba todo un lenguaje nuevo y proporcionaba referentes comunes que superaban las fronteras regionales, exactamente como debía hacer el patriotismo nacional.(192) Donde el dialecto y las expresiones locales aislaban y preservaban, las lecciones de la escuela, comunes a toda Francia, enseñaban un lenguaje unificador. En el Ain, en las Ardenas, en la Vendée, todos los niños se familiarizaban con referentes o identidades que, a partir de entonces, podían ser utilizadas por las autoridades, la prensa y los políticos para apelar a ellos como un ente único. Las lecciones que insistían en determinadas asociaciones unían a las generaciones. Los reyes de Francia

eran los hijos mayores de la Iglesia, el tiempo era el río que lo llevaba todo en sus aguas, un poeta era el favorito de las musas, la Turena era el jardín de Francia y Juana de Arco, la pastora de la Lorena. Los dichos y proverbios locales fueron sustituidos por otros de validez nacional, las locuciones regionales, por otras aprendidas en los libros: los castillos de España flotaban por encima de las ruinas locales, y los becerros de oro berreaban más fuerte que los de los establos. La propia mitología de la ambición se ilustraba ahora con paisajes que la educación había sugerido, más conmovedores que los más humildes que se tenían a mano y que ya eran igual de conocidos.[917] Estos son solo aspectos del amplio proceso de estandarización que ayudó a crear y a reforzar la unidad de Francia, al tiempo que contribuía a disolver las lealtades que competían con ella.

Los fundamentos culturales de la sociedad rural, ya maltrechos por los cambios materiales, se vieron aún más debilitados por la transformación de los valores. En primer lugar, se desvalorizó el trabajo manual o, mejor todavía, se reforzó la aversión natural por el trabajo más penoso. Las escuelas primarias, diseñadas para formar a ciudadanos, desdeñaban a los productores. La escuela glorificaba el trabajo como valor moral, pero lo ignoraba como forma cotidiana de cultura. El contraste habitual entre el espíritu emprendedor y combativo del *courageux* y el *fainéant* ocioso —el primero, que trabaja de firme, principal o exclusivamente con sus manos, y el segundo, que evita las tareas manuales— se tradujo en términos escolares. El chico ocioso no tardaría en ser el que acababa encaminándose a una labor física dura, mientras que el emprendedor era el que se movía mejor entre libros. Era lógico: el fruto del trabajo lo recogían ahora quienes no hacían lo que antes se había reconocido como tal. Pero abrió una grieta —otra más— en las antiguas solidaridades.

En muchos hogares, los adultos analfabetos dependían de los niños pequeños para realizar lo que se estaba convirtiendo en tareas esenciales: llevar las cuentas, escribir cartas, tomar apuntes, leer en voz alta documentos relevantes o artículos de prensa. Y la alfabetización reciente, a cualquier nivel, permitía acceder a ideas nuevas, sobre todo a los jóvenes, a

quienes se atribuían ahora determinados cambios profundos en el clima político de los distritos rurales. En cualquier caso, la relación entre la escuela y las reivindicaciones sociales no fue ignorada en su momento: «La República fundó escuelas —cantaba Montéhus, el *chansonnier* revolucionario— para que el pueblo aprendiera a contar. El pueblo está harto de la miseria, ¡quiere cuentas y no caridad!». Y lo que es más importante: allí donde, como en Bretaña, una campaña decidida enseñaba el francés a las nuevas generaciones, «los hijos y los padres viven en dos mundos distintos, tan alejados en el espíritu, tan distanciados en el habla, que ya no hay comunidad de ideas y de sentimientos y, por tanto, no hay intimidad. De hecho, a menudo cualquier tipo de relación se vuelve imposible».[918] Es una exageración, aunque apunta a la existencia de una brecha generacional más fácil de ver en las sociedades modernas que en las tradicionales. Pero aun reconociendo que se trata de una exageración, los efectos corrosivos de una educación de un tipo concreto en una sociedad que se basaba en otro tipo son innegables.

Al igual que las migraciones, la política y el desarrollo económico, las escuelas introdujeron valores y jerarquías alternativos; y compromisos con entidades distintas del grupo local. Facilitaron la salida de los individuos de este último y pusieron fin a la hegemonía de unos credos culturales y políticos incuestionables, aunque solo fuera para inculcar a sus partidarios otra fe.

19
DIEU, EST-IL FRANÇAIS?

> Existen el bien y el mal, el bálsamo y el veneno, Dios y el diablo. ¡Dios es Dios! Es bueno, le rezamos en la iglesia, le damos lo que le corresponde, eso es la religión. Pero la religión prohíbe pedirle a Dios bienes terrenales [...], sino rezar por todo el mundo. Ahora bien, el interés de uno no es el mismo que el del otro; porque si en las tierras de mi vecino cae pedrisco, rendirán menos, y mi trigo, si lo salvo, valdrá el doble. Así, la religión se ocupa de salvar nuestras almas del fuego eterno observando las plegarias y los oficios de los domingos y fiestas de guardar. Pero la religión no tiene nada que ver con nuestros intereses particulares. Del mismo modo, el cura predica que nuestra felicidad no es de este mundo y que hemos venido a él a sufrir. Está bien dicho, pero ¡sin pasarse!
>
> GEORGE SAND

A mediados de la década de 1870, 35.387.703 de los 36.000.000 de habitantes de Francia figuraban en el censo oficial como católicos. El resto se declaraba protestante (algo menos de 600.000), judío (50.000) o librepensador (80.000). El clero secular de la Iglesia católica contaba con 55.369 sacerdotes, uno por cada 639 habitantes. El catolicismo seguía siendo, como en 1801, «la religión de la mayoría de los franceses».[919]

Al margen de otras consideraciones, lo que eso significaba era que la Iglesia formaba parte integral de la vida. Presidía todas las ocasiones importantes en el devenir de una persona —nacimiento, matrimonio, muerte—, el bienestar de la comunidad y la conducta de sus miembros. Ayudaba a que las cosechas crecieran y el ganado prosperara. Sanaba, enseñaba

y preservaba del mal. Su poder omnipresente se manifiesta en la apropiación de la terminología religiosa para su uso profano: *kyrielle* (‘letanía’) para designar una larga retahíla de palabras o una historia tediosa; *gloria* para una algarabía; *glose* para las carcajadas; *peromnia* o *faire des dominus* para la cháchara; *brimborion* (de ‘breviario’) para chucherías o baratijas. La mayoría de los términos se refieren a cosas inútiles o confusas, como *rapronobis* u *orapronobis*, utilizados para referirse a algo incongruente o estúpido, o en todo caso complicado, expresado con palabras incomprensibles tomadas del primer lugar donde el pueblo podía oírlas: del lenguaje de la Iglesia.[920]

Abundaban las imitaciones dialectales de vísperas, himnos o cánticos. Más aún, las bendiciones de mesa paródicas en las que se daba las gracias a Dios por la sopa que se iba a servir y se rogaba al Cielo que no aparecieran más bocas a las que alimentar con una comida ya de por sí insuficiente. Estas familiaridades jocosas no nos dicen mucho sobre los sentimientos de la gente, solo que las prácticas religiosas formaban parte de la experiencia cotidiana. Ofrecían fórmulas que se repetían como ensalmos y conjuros, aunque su significado fuera inevitablemente oscuro. Testigo de ello es esta bendición de mesa en «latín» que se pronunciaba después de la cena sin ánimo de burla de ninguna clase:[921]

Rogimur tibi garcias,
jarnipotens Deus, pru-
nas d’hiver, per un inficit,
qui a vit lou renard, per
caromnia cercla cercloron.
Amen!

Agimus tibi gracias,
omnipotens Deus, pro
universis beneficiis tuis:
qui vivis et regnas, per
omnia secula seculorum.
Amen!

La religión proporcionaba hechizos y conjuros, a menudo escritos y transmitidos como preciosos amuletos. Estos, al igual que sus ceremonias, eran eficaces y protectores. El

campesino, señalaba el padre Gorse en 1895, recitaba orgulloso sus oraciones. «Tiene plegarias para los truenos, para las enfermedades, para acostarse por la noche. Son buenas, muy buenas, estas plegarias, dice, aunque no las entiende muy bien, ya que están en francés» o en latín. El ritual daba solemnidad a las ocasiones privadas y públicas, como atestigua el término «solemnizar» aplicado a ceremonias como el matrimonio. Esto era especialmente importante en los ritos de paso. La primera comunión, la primera vez que se recibía la Eucaristía, era fundamental, de «la máxima importancia para los niños del campo; muchos no pueden encontrar empleo hasta que la han hecho». Al marcar la entrada en el mundo de los trabajadores y de los asalariados —casi un mundo de adultos—, la primera comunión y la preparación para la misma, la catequesis, proporcionaban la iniciación básica en los misterios morales de la vida. «Los niños no sabían leer, por lo que el sacerdote les enseñaba de memoria el catecismo, lleno de palabras raras y del que se reían», anota Charles Péguy.[922] Debían de tener la sensación de que para invocar a fuerzas misteriosas hacían falta conjuros misteriosos. Solo que, cuando se hablaba más claro, los términos prestados expresaban sentimientos en los que el mensaje cristiano no parecía influir demasiado.

¿Se transmitía el mensaje personal de Cristo en muchas iglesias de pueblo? No podemos saberlo. Los sermones que se conservan se refieren al buen comportamiento diario y a sus transgresiones. A los policías no les preocupaba tanto la justicia inmanente como las infracciones de las insignificantes leyes humanas; y los sacerdotes de las aldeas aparentemente adoptaron un punto de vista parecido. Esta era su función civilizadora. Además, tenían el deber de velar por que su rebaño cumpliera con todos los ritos religiosos formales y rutinarios. La adhesión a la religión se mide generalmente por la práctica de estos ritos. Cuando hay poca participación, incluso en los días festivos, o cuando esta disminuye, se dice que la religión decae. Sin embargo, ¿qué significaba la asistencia a la iglesia para los feligreses?

«El domingo, los campesinos van a la iglesia —escribió madame Romieu a finales del Segundo Imperio—, algunos

empujados por el sentimiento religioso; la mayoría, por la costumbre o por el miedo al qué dirán». Se iba a la iglesia porque era lo que tocaba los domingos, porque era una de las pocas ocasiones sociales de la semana, porque era una oportunidad para hablar de negocios o reunirse con amigos, parientes y conocidos. Era la única ocasión —sobre todo para las mujeres, porque los hombres podían aprovechar las oportunidades que les ofrecían las ferias— para escapar del aislamiento en el que vivían muchos, el momento de recreo o diversión en una existencia anodina. Combinaba observancia, negocios y placer. Se iba a misa vestido con la ropa de los domingos y, teniendo en cuenta lo embarrados que estaban los caminos, a menudo había que ir por caminos especiales, que por eso se llamaban «caminos de misa», *chemins de messe*. El pregonero voceaba los pregones a la salida de misa, y las subastas públicas solían celebrarse después de misa, y se podía ir luego a ver al notario o al médico, o pasar por la taberna, el círculo o el café. Aunque la mayoría no asistiera al oficio, sino que se dedicara a trabajar como cualquier otro día, «multitud de campesinos se congregaban frente a la iglesia, discutían de política, cerraban tratos, llenaban las tabernas».[923]

En un mundo en el que las diversiones eran escasas, la iglesia proporcionaba cierta distracción festiva. A los asistentes les podía gustar «la misa mayor, los ricos ornamentos, ver muchas estatuas de santos en sus iglesias». Al escribir sobre su abuela, Charles Péguy presentaba la asistencia a la iglesia como un placer para la solitaria niña criada en una cabaña de leñadores del Borbonesado a principios de los años sesenta del siglo XIX: «Cuando era buena, le dejaban ir los domingos a misa en el pueblo (se ponía las botas porque no se iba a la iglesia descalza) y era feliz, porque allí se reunía todo el mundo, se intercambiaban noticias, se oía hablar de las muertes, de los matrimonios, de los nacimientos, de los cotilleos sobre lo que pasaba, se contrataba a los criados».[924]

La observancia variaba claramente en función de las tendencias locales. En un estudio clásico, André Siegfried ha señalado la relación entre el terreno granítico y el aislamiento, el conservadurismo y las vocaciones sacerdotales

que el suelo rocoso engendra. Más recientemente, Serge Bonnet ha esbozado una jerarquía de la observancia que va desde las tierras de cereales hasta las de bosque, pasando por las tierras del vino, donde es menos habitual.[925] Pero la fe y el comportamiento de los campesinos no dejaban de oscilar entre la observancia y la transgresión. Hasta la Revolución, la asistencia a la iglesia era obligatoria, y las sanciones religiosas que podían causar una grave vergüenza social amenazaban a quienes se saltaban el precepto en Pascua. La eliminación de las restricciones rompió esta unanimidad forzosa. Los que hasta entonces habían mostrado en silencio su escasa devoción (como en Aunis-Saintonge, donde la conversión forzosa de los protestantes los había transformado en católicos poco entusiastas) eran libres de descarriarse.[926] Las divisiones políticas y los cismas internos de la década de 1790 confundieron a muchos más, y privaron a las parroquias de sacerdotes o impidieron a parte de los feligreses acceder a su único párroco. Durante una década o más, por lo menos hasta el Concordato de 1801, un buen número de jóvenes creció sin catequesis, comunidades enteras dejaron de asistir a misa y en otras de celebrar las fiestas tradicionales. El calendario republicano o Décadi instauró la costumbre de trabajar en domingo.(193) La ausencia de sacerdotes dejaba los matrimonios en manos de las autoridades civiles y provocaba que el bautismo se retrasara considerablemente, suponiendo que llegara a celebrarse.

Algunas comunidades llegaron a confiar en los servicios de los laicos, que asumían las funciones de los sacerdotes ausentes y oficiaban bautismos, matrimonios y entierros. Los archivos contienen numerosas quejas en este sentido, especialmente contra los maestros de pueblo, a los que los campesinos solían elegir para que sustituyeran al sacerdote ausente. Este tipo de arreglos *ad hoc* podían ser duraderos. Ya en 1837 nos enteramos de que en Rouvres (Loiret) se negaron a aceptar a un sacerdote y, lo que es peor, persistían en el error: «Se celebran bautismos y entierros a diestro y siniestro a su manera; no hay misa ni confesión; el mayordomo de la iglesia toca el ángelus, el maestro recita las oraciones por los enfermos, y todo va bien».[927]

El canónigo Fernand Boulard duda de que la Revolución

afectara en profundidad a las prácticas religiosas en el campo, o que estas cambiaran sustancialmente hasta la última o las dos últimas décadas del siglo XIX. Puede que tenga razón. Pero surgieron discrepancias donde antes había existido una unidad por lo menos aparente. Hombres que habían adquirido propiedades de la Iglesia y se negaban a devolverlas u hombres que se habían casado por lo civil y no buscaban la absolución de su pecado se convirtieron en focos de disidencia local. No son muchos los casos de este tipo de oposición firme surgidos en comunidades que, por lo demás, se mantenían cohesionadas, pero sí abundaban en zonas donde, como en Borgoña, seguía vivo el recuerdo de la dureza y la explotación eclesiástica, junto con el temor a una reconstitución de sus grandes dominios. En el Mâconnais, donde se decía que era mejor encontrarse con un lobo negro en el bosque que con un monje blanco (cisterciense), astuto, vengativo y rapaz, el diablo es el héroe de algunas leyendas locales y derrota a Cristo, deshonrado por los hombres que le servían. Los campesinos habían quemado iglesias en la región durante la Edad Media y volvieron a hacerlo en 1789, o se mantuvieron alejados después. Pero incluso en terrenos menos abonados, los malos tiempos minaban la autoridad del clero. Los sacerdotes se veían obligados a pedir ayuda a sus feligreses. Los clérigos rivales se acusaban mutuamente de las peores transgresiones, lo que socavaba aún más su influencia. «La gente empieza a distinguir entre la religión y sus ministros», se afirmaba en la *Statistique* del Lot en 1831.[928] Pero la religión eran sus ministros, al igual que el Estado eran los alguaciles y los gendarmes. Y cuando, después de 1830, los alcaldes locales liberales se opusieron a la influencia de los sacerdotes fieles al viejo orden, trataron de minar su autoridad animando a los hombres a renunciar a los sacramentos.(194)

Vemos que en las iglesias, al igual que en las escuelas, la no asistencia sirve para medir su ineficacia. El número cada vez mayor de trabajadores inmigrantes que se desplazaban a las ciudades se sumó a esta tendencia. Los obreros urbanos trabajaban los domingos y los días festivos, o lo hacían con mucha frecuencia. Cuanto más formal era el hombre, más trabajaba. Los menos responsables eran los más propensos a

emborracharse durante su tiempo libre. La Iglesia no recibía a los unos ni a los otros. Al igual que la Revolución, el contacto con la ciudad no destruyó el sentimiento religioso, sino que hizo posible el inconformismo o creó otro tipo de conformidad. Los hombres que iban a misa en el pueblo porque los demás lo hacían dejaban de ir donde la asistencia era excepcional. La ciudad no hacía más que facilitar el abandono de unas prácticas «poco arraigadas en la personalidad». Es muy posible que los emigrantes, a su regreso, hubieran perdido la religiosidad conformista que tenían al partir, pero no lo iban pregonando mientras el sacerdote conservara su influencia en la comunidad, aunque estuvieran más que dispuestos a emanciparse llegado el momento.[929]

En cualquier caso, todos los observadores parecen coincidir en el carácter superficial de la devoción, que se manifestaba en la escasa observancia. En Beauce los campesinos respetables, «preocupados por aumentar su fortuna, trabajan con este fin incluso el domingo durante los oficios, de modo que las iglesias están desiertas». No es que falten al respeto a la religión, «pero consideran que el tiempo que emplean en la iglesia lo pierden para el trabajo y su prosperidad».[930] No la cuestionaban, sino que manifestaban su indiferencia y su pragmatismo. Un campesino dijo que prefería ir al infierno porque el cielo estaba demasiado alto y demasiado lejos. No le interesaba la salvación («no me cabe en la cabeza; […] no es así»). El paraíso que buscaba estaba aquí, en la tierra. «La ausencia de sentimiento religioso [en el campo, sobre todo] es tal que hay municipios en los que apenas se bendice un matrimonio de cada seis en la iglesia» (Yonne, 1862).[931]

En 1874, el obispo de Limoges se lamenta de «esta grave apatía de las masas». Alain Corbin, que no ha encontrado pruebas de un gran aumento de la indiferencia religiosa en el Lemosín antes de 1870, señala una «caída brutal de la práctica religiosa» justo en esa época —no todavía el ateísmo al que se refiere el obispo de Limoges en 1875, «sino indiferencia, una apatía incurable, el abandono total de los deberes religiosos, [y] la desafección universal»—. En el Lemosín, la identificación de la Iglesia con el Orden Moral trajo consigo el anticlericalismo. Pero incluso allí, como en

casi todas partes, los más desapegados u hostiles mantuvieron su fidelidad a los ritos de paso y a las fiestas locales. De forma más general, como en el Puy-de-Dôme, «la cuestión religiosa deja indiferentes a nuestros compatriotas», aunque «siguen yendo a misa los domingos por costumbre». Y al otro lado del Macizo Central, «desgraciadamente» los habitantes de las zonas rurales «en muchos casos todavía no se han convertido al cristianismo».[932]

Tanto los no conversos como los desafectos perdieron el respeto a las normas y prohibiciones de la Iglesia. La proporción de matrimonios civiles crecía, el intervalo entre el nacimiento y el bautismo se dilataba. El plazo máximo para el bautismo, que antes se fijaba a las veinticuatro horas del nacimiento, se amplió a tres días en 1830, a ocho días en 1887 y a «la mayor brevedad posible» en el siglo XX. En una parroquia de Sologne, el intervalo medio entre el nacimiento y el bautismo, que era de 2,73 días en 1854, había aumentado a 15,12 días en 1901; en 1950 superaba con creces los tres meses. Menos temor por la vida del recién nacido, menos epidemias, mayor cercanía entre el marido y la mujer, de la que se esperaba cada vez más que participase en la ceremonia, pero también indiferencia por lo que significaba el sacramento del bautismo y por la autoridad del sacerdote. Hasta 1902, en los pueblos del Eure que ha estudiado Martine Ségalen, los matrimonios eran sumamente raros durante la Cuaresma y el Adviento. Eso también cambió.[933] Podías prescindir del sacerdote si te querías casar cuando este no podía, o no quería, celebrar la ceremonia.

Desde el punto de vista de la Iglesia, todas las innovaciones no hacían más que empeorar las cosas. Se culpaba a la bicicleta de permitir a los jóvenes evitar la misa. Los turistas, los visitantes y los emigrantes que regresaban se sentían cada vez más libres de hablar de su indiferencia hacia la práctica religiosa o incluso de su desprecio por ella. El cumplimiento del servicio militar al lado de los obreros urbanos «descreídos» hizo que algunos campesinos se avergonzaran de mostrar su devoción, que era vista como señal de atraso. Por último, con la guerra de 1914 las presiones a favor de la indiferencia religiosa llegaron a su apogeo. Sin embargo, ¿hasta qué punto habrían influido todos estos factores si la

religión hubiera estado sólidamente arraigada en la personalidad de los pueblos?[934]

La religión era algo que se había importado de la ciudad, al igual que la educación, y también como esta, era el fruto intelectual de la Contrarreforma y de la Ilustración, que tenían como denominador común el hecho de ser ambas ajenas al campo. Los misioneros tridentinos y postridentinos, cuando pudieron, sustituyeron los ritos y prácticas nativos conocidos por otros nuevos y extraños, que no tuvieron tiempo de convertirse en tradicionales cuando estallaron la Revolución y el alud de cambios que esta desencadenó. Las costumbres religiosas seguían siendo superficiales, aunque las convenciones y la necesidad de rituales las mantuvieran vigentes. En este aspecto, las zonas presuntamente devotas no eran mucho mejores que las incrédulas. Para el habitante teóricamente devoto de Sologne, la religión era «un sistema artificial que soportaba sin comprender, carente de eficacia y muy por encima de sus preocupaciones». Un estudioso de Normandía coincide en su apreciación al hablar sobre la región de Caux, donde los oficios de Pascua eran muy concurridos en comparación con la vecina región de Bray. Aquí, en los alrededores de Doudeville-en-Caux, nos encontramos en el *pays églisier*. Pero incluso en esa comarca más devota, «no es que la gente tenga más conocimientos en materia de religión; […] solo que son más practicantes».[935]

Estos comentarios pueden explicar que a menudo convergieran la indiferencia y cierta práctica, como en el Borbonesado, donde los campesinos «recurren a la religión en todas las grandes ocasiones, pero guiados por las tradiciones ancestrales más que por verdadera devoción». La religión tenía utilidad didáctica: «Inspira temor a los jóvenes», y eso era justo y necesario, «pero cuando estamos muertos, estamos muertos», y eso era de sentido común. Incluso los campesinos que evitaban la práctica religiosa querían un cura cerca, por un lado, porque enseñaría a los niños a respetar a sus padres y a la autoridad, pero sobre todo «por los ritos necesarios en la vida social y para asegurar buenas cosechas, por las fiestas a menudo relacionadas con un santo milagrero».(195) En resumen, los ritos y las ceremonias que constituían el núcleo de la religión popular eran fundamentalmente prácticos. En

consecuencia, cabría esperar que ese formalismo pragmático decayera cuando su utilidad dejara de ser evidente, o cuando las autoridades y las formalidades rivales se afianzaran.

Por supuesto, esto es una mera conjetura. No conozco ningún método para determinar la influencia espiritual de la Iglesia en la población.(196) Sin embargo, en el ámbito visible, su influencia se basaba en unos servicios prácticos y dependía de su capacidad para dispensarlos: consagración (en un sentido oficialmente aceptable), curación, protección, realización de deseos y, no menos importante, proporcionar un centro para las prácticas tradicionales. En todas estas cosas, la religión oficial recurría asiduamente al culto popular a los santos, a las curaciones milagrosas y a otras «supersticiones» útiles. La superstición, dicen algunos, es una religión que no ha triunfado. Pero, por lo menos en nuestro caso, puede que fuesen las supersticiones las que triunfaran, porque gran parte de la religión oficial se basaba en ellas y sobrevivía en buena medida porque toleraba prácticas avaladas por la religiosidad popular. Los habitantes de Balesta, en Comminges, según comentaba el maestro del pueblo en 1886, «son tanto más religiosos cuanto más supersticiosos son».[936] Pero sería un error dudar de que ambas cosas estuvieran interrelacionadas a ojos de la población.

Sabemos que el uso de la cruz estaba muy extendido, que el labrador se persignaba antes de abrir el primer surco y antes de sembrar el primer puñado de grano, que no cortaba una rebanada de pan sin trazar una cruz en la hogaza. Pero ¿hasta qué punto esto, o las oraciones, o arrodillarse en el campo cuando sonaba el ángelus iban más allá del deseo de congraciarse con unos poderes temidos pero no comprendidos? La práctica religiosa no se había visto afectada por la Revolución, comenta un corresponsal del abate Grégoire en 1790, y en cuanto a los principios de la religión, nunca habían sido comprendidos: «La gente cree más en el infierno que en Dios; teme más al cura que al diablo».(197) Si esto era cierto en tiempos del Antiguo Régimen, siguió siéndolo, en lo esencial, con el nuevo. Un campesino del Allier que hablaba con Daniel Halévy de su juventud en los años sesenta y setenta del siglo XIX creía que los sacerdotes

eran simples hechiceros que utilizaban las misas junto con sus otros hechizos, como una forma de magia que reforzaba a la otra. En Larcau (Alto Garona), consideraban al cura «el principal brujo del pueblo».[937]

Muchas de las cosas que se esperaba que hiciera el sacerdote entraban en la categoría de magia, blanca, por supuesto, como cuando decía misas para curar a los animales que estaban hechizados, o cuando, durante las procesiones tradicionales que recorrían el territorio del pueblo el domingo de Rogativas, arrojaba a los campos piedras pintadas con una crucecita de cera («estiércol del cura», en el Franco Condado) para alejar las tormentas y el granizo. Ya hemos visto la autoridad sobre los fenómenos naturales que se atribuía a los sacerdotes, y la creencia lógica de que algunos eclesiásticos tenían más poderes que otros. Un clérigo rural se lamentaba de que las gentes del Morvan culparan a los religiosos de las malas cosechas, la roya o el moquillo. Parece muy lógico que cuando, a principios de la década de 1890, el obispo de Mende visitó el pueblo de Saint-Enimie (Lozère), su rebaño creyera después que, al bendecir el valle, había conseguido que la cosecha de almendras fuera más abundante. En el Borbonesado «se bendecía todo: la simiente, los campos, los rebaños». En el Mosa afirmaban que algunos sacerdotes se sentaban sobre las nubes y así ayudaban a dispersarlas; y el abate Chévin, de Bar-le-Duc, fallecido en 1900, fue acusado de desencadenar una pavorosa tormenta sobre su propia parroquia.[938]

Para los que relacionaban catolicismo y brujería, por supuesto, los sacerdotes eran personajes siniestros, dotados también de los poderes de la magia negra. Debido a asociaciones de lo más lógicas, los lemosinos del siglo XX seguían temiendo que «los sacerdotes atrajeran la muerte» a las casas que visitaban.[939] El miedo que acechaba a todos los habitantes del campo encontraba en el servicio religioso no solo un bálsamo mitigador, sino a veces también combustible. Cuando los sermones no se referían a la disciplina pública, a menudo avivaban las llamas y el azufre y del infierno. Era la única manera de «conmover a una población casi salvaje», comentó un bretón: «Con su voz atronadora, amenazas funestas, puñetazos en el púlpito y el

sudor que le corre por las mejillas, el pastor elocuente llena a su público de delicioso terror».[940]

Benoît Malon (otro testigo hostil) ha denunciado las obsesiones que este tipo de cosas podían despertar en las personas, sobre todo en los niños, perseguidos durante toda la vida por el temor al fuego del infierno, a los tormentos, a las represalias y a los diablos que los acechaban. Pero no cabe duda de que los sacerdotes intimidaban incluso a los más serenos cuando amenazaban con el garrote de la vida diaria. La existencia era precaria, y los desastres, inexplicables e incontrolables, algo a lo que cabe añadir que los campesinos veían el rastro de monstruos fantásticos en las huellas que ellos mismos dejaban.[941] Cuando la desgracia y el infortunio se sucedían con rapidez, nada era más fácil que afirmar que eran castigos del Cielo. Siglos y siglos de intentar aplacar y engatusar a los poderosos habían acabado produciendo una religiosidad en la que el miedo prácticamente excluía al amor, una fe dispuesta a adular y a honrar al señor celestial para obtener su protección o evitar su ira. El poder y la irascibilidad eran lo que impresionaba. Los campesinos no se ocupaban del ganado en las fiestas de los santos más crueles, los que más a menudo se enfadaban y se vengaban por cualquier irreverencia; trataban de descubrir qué «santo castigador» estaba detrás de sus enfermedades. A los santos bondadosos los invocaban siempre que era necesario; en el peor de los casos, eran la imagen de una mansa sumisión.[942]

Dios estaba lejos. Los santos estaban cerca. A ambos los antropomorfizaban. Los santos eran intercesores. Uno no se dirigía a Dios directamente, sino que se rezaba a los santos para solicitar sus favores, se les recompensaba si la cosecha o el tiempo eran buenos, e incluso se les castigaba, como en Haudimont (Mosa), donde san Urbano, acusado de permitir que las vides se helaran el 25 de mayo, el día de su fiesta, fue arrastrado en efigie por las ortigas que rodeaban la iglesia. (198) La mayor santa de todas, por supuesto, era la Virgen, una fuente inigualable de protección. El *gwerz* ('balada') que se compuso en 1894 con motivo de una nueva peregrinación al santuario de la Virgen en Plounéour-Menez solo mencionaba milagros recientes y concretos: hombres a los que

había salvado de morir a consecuencia de una caída, ahogados, en la cárcel… Esas eran las funciones de los santos. [943]

Pero la función principal de los santos en la tierra era la curación, y cada enfermedad era competencia de un santo concreto. La atribución podía variar de una región a otra, y algún santo patrón local asumía las funciones que otro santo realizaba en otro lugar; pero era una creación del genio popular. La conjunción entre santo y enfermedad estaba determinada por asociaciones, algunas ingenuamente evidentes, otras, que se remontaban a la noche de los tiempos. Así, san Eutropio curaba la hidropesía (*Eutrope* = *eau en trap*); san Clodulfo [en francés, *Cloud*] curaba los forúnculos (que se llaman también *clous*); santa Dietrina se ocupaba de los herpes y de la escrófula (*dartres-dietres* en el Morvan); san Aniano se ocupaba de la tiña y del escorbuto (*teigne*). Santa Clara aclaraba la vista, y san Lope (*Loup* en francés), paradójicamente, curaba el miedo. En el Berry tenían su propia cohorte de santos sanadores de enfermedades por equivalencia fonética o por motivos ignotos. Para los sordos estaba san Ouen; para los gotosos, san Genou; para las mujeres amargadas y de mal genio, san Acaire (del francés *acariâtre*, ‘gruñón’). En el Finisterre, Nuestra Señora de Benodet curaba los dolores, las depresiones, la locura o la idiocia, trastornos relacionados con la cabeza, porque *Benodet* significa literalmente ‘cabeza de Odet’, es decir, la desembocadura del río Odet.[944] En Veurdre (Allier), no muy lejos de Bourbon-l’Archambault, san Faustino, cuya estatua se encontraba en la iglesia, se convirtió en el lenguaje popular en *saint Foutin*, al que recurrían las mujeres estériles.(199)

Probablemente, el caso más famoso de santo nacido del capricho y la necesidad populares fue san Grelichon o Greluchon (de *grelicher*, que significa ‘rascarse o hacer cosquillas’). San Greluchon había comenzado su vida como estatua funeraria de un señor local de Bourbon-l’Archambault, Guillaume de Naillac, pero su figura apareció en un rincón apartado de las calles de dicha ciudad. Las mujeres sin hijos acudían desde muy lejos para rascar el polvo de la zona genital de la estatua y beberlo en un vaso de

vino blanco. Hacia 1880, cuando las partes bajas de Guillaume habían quedado reducidas a la nada de tanto rascarlas, el polvo se obtenía de debajo de la barbilla de la estatua. Al final, la estatua —convertida en busto— se trasladó al museo local, donde aún se conserva.(200)

No sé si la decisión de retirar a san Greluchon provocó el alboroto popular en el Borbonesado. Quizá no le importase a nadie, pues a finales del siglo XIX ser una madre muy prolífica ya no estaba tan bien visto. Pero los santos milagreros suscitaban fuertes lealtades populares. Lo mismo ocurría con las tradiciones que exigían que los ritos se realizaran ciñéndose escrupulosamente a lo estipulado, o de lo contrario no lograrían su objetivo. En Maizey (Mosa), las reliquias de san Nicolás se llevaban en procesión por las calles en mayo, y los oficios del domingo siguiente debían celebrarse en una ermita situada a poco más de un kilómetro de distancia. En 1889, el párroco trató de evitar el desplazamiento y decir la misa en su propia iglesia, lo que irritó a sus feligreses, y la mayoría de los hombres de su congregación, vestidos con el traje de los domingos, se marcharon a la ermita de siempre para que el rito se llevara a cabo correctamente. Por otra parte, parece que el cambio de un patrón se trataba a menudo con ecuanimidad, al igual que la sustitución de la propia imagen teóricamente sagrada. En Villeneuve-de-Berg (Ardèche), los herreros no tenían una estatua de su patrón, san Eloy, para llevarla en procesión el día de su fiesta, pero lo normal era que solucionaran el problema tomando prestado al san Vicente de la cofradía de viticultores, retirando el cuchillo de podar de la estatua y sustituyéndolo por un martillo de platero. Del mismo modo, en los Alpes, en la fiesta de san Besse, los devotos del santo compraban medallas «del santo» con la leyenda «San-Pancracio», una discrepancia que, cuando se la señalaban, no parecía molestarles en absoluto porque, según decían, los santos se parecían mucho y el efecto era el mismo. Para la mentalidad tradicional, el santo patrón era secundario con respecto al rito, y también con respecto al lugar.[945]

Lo vemos en el culto a las fuentes «buenas» (es decir, curativas), que, por lo general, era secundado por el clero con la teoría de que a los santos que protegían las fuentes se les

atribuiría una parte del mérito de sus propiedades restauradoras. Sin embargo, las costumbres populares relacionadas con las fuentes curativas eran, como dice un estudiante, «a menudo del todo profanas», y algunos balnearios mantenían su atractivo con o sin la bendición de la Iglesia. Cerca de Areich (Gers), la peregrinación al santuario y al manantial de Nuestra Señora de Pibèque, que contaba con una larga tradición, se interrumpió desde la Revolución hasta 1880. Pero la fuente mantuvo su prestigio y sus poderes mágicos durante todo ese intervalo. En la isla de Batz, frente a la costa de Bretaña, la antigua capilla dedicada a san Pol (de Léon) pasó a la advocación de santa Ana cuando, a finales del siglo XIX, esta fue declarada oficialmente patrona de la península. La peregrinación continuó como hasta entonces. ¡Lo importante era el lugar![946]

Los lugares familiares y los ritos y las acciones conocidos no podían alterarse impunemente. Cuando se ponían obstáculos a las costumbres establecidas, estallaba la rebelión. Así, en Nourard-le-Franc, cerca de Saint-Just-en-Chaussée (Oise), en la capilla del cementerio había una estatua de san Vaast con su oso. El oso era de madera y tenía unas rueditas en los pies. La capilla era un lugar de peregrinación popular para las madres, que llevaban allí a sus hijos pequeños con la esperanza de que san Vaast les ayudara a aprender a caminar. El ritual exigía que dieran propina al sacristán para que colocara a los niños sobre el ancho lomo del oso y los arrastrara hasta completar tres vueltas a la cripta de la capilla. A finales del siglo XIX, el párroco, con la esperanza de desalentar esta práctica supersticiosa, mandó quemar el oso, lo que provocó una revuelta en la parroquia y el envío de una delegación al obispo de Beauvais para suplicarle que les proporcionara un nuevo oso. No solo lo consiguieron, sino que al parecer acudían a él desde Bray, la comarca del Vexin y Picardía hasta que la guerra puso fin a las peregrinaciones.[947]

Alphonse Dupront ha escrito que todas las peregrinaciones se realizan hacia una fuente de curación. Pero hay que añadir que los peregrinos también buscaban a menudo protección y favores. En Bresse se iba a rezar a san Antonio para que los cerdos «engordaran» durante el año. En el Borbonesado, las

pastoras acudían a la peregrinación anual al santuario de Santa Águeda en Saint-Désiré «en primer lugar para distraerse y asegurarse una vara de avellano bendita» con la que guiar sus rebaños y librarse del miedo a los lobos.[948]

Por supuesto, las condiciones variaban en función de la actitud del cura local; pero las decisiones de los sacerdotes se interpretaban sin ilusiones. En Carnac (Morbihan) la peregrinación al santuario de san Cornelio, patrón de las bestias con cuernos, era muy provechosa. Se le ofrecían bueyes y terneros, a los que hacían arrodillarse en adoración a su estatua, que se encontraba sobre el portal de la iglesia. A continuación, el sacerdote los bendecía y los subastaban bajo el estandarte del santo. Más adelante, en 1906, los sacerdotes se negaron a bendecir a las bestias allí reunidas. «No les han pagado lo suficiente —explicaba un vendedor ambulante de juguetes en la feria local—. La Iglesia no da su bendición a cambio de nada, al menos no hoy en día. Pero allí, yo diría que se las arreglarán igual de bien sin ella».[949] El de 1906 fue un año de agitación. Pero los sacerdotes demasiado encallecidos o demasiado rigurosos para mantener las devociones tradicionales eran una minoría. Por regla general, aceptaban las creencias preexistentes en fuentes, piedras y megalitos con propiedades curativas. Por un lado, como todos los observadores se apresuraban a señalar, las dádivas que se ofrendaban a los santos patronos contribuían a los ingresos clericales. A san Antonio le ofrecían pies de cerdo; a san Eloy, colas de caballo; y a san Herbot, rabos de vaca. Y lo que es más importante, a muchos santos les regalaban las propias bestias, terneros, corderos, pollos y otros presentes en especie, que el sacristán vendía después de la ceremonia, por cantidades que podían sumar 1.500 o 2.000 francos, una fortuna para hombres cuyos ingresos anuales ascendían solo a la mitad.(201)

Para algunos sacerdotes, fundar un nuevo centro de peregrinación suponía un gran negocio, como el santuario de Picardía, con publicidad, carteles, albergues y restaurantes, que tuvo que clausurar en 1882 el obispo de Beauvais. Otros se contentaban con unos ingresos modestos, pero regulares, obtenidos de la venta de algún producto de poco valor, como el *saint vinage* de Miremont (Combrailles), una mezcla de diez

litros de agua y un litro de vino bendecida por el sacerdote y que el sacristán vendía a precios muy moderados, y de la que se decía que curaba todos los males del ganado. Otros sacerdotes intervenían para mantener vivo un centro de peregrinación cuando la gente ya no tenía motivos para visitarlo. En el Morbihan, la iglesia de Forges-de-Lanouée estaba dedicada a san Eloy como patrón de los artesanos del metal. Cuando las fraguas locales cerraron en 1886, las peregrinaciones disminuyeron, al igual que los ingresos de la parroquia, hasta que en 1908 el rector puso en marcha una bendición anual de caballos (san Eloy era el patrón de los herreros y, por consiguiente, de todos los animales de herradura), que pronto reactivó el negocio.[950]

El hecho de que los sacerdotes y sus parroquias se beneficiasen de esas actividades religiosas no resta validez a dichas actividades ni sinceridad a sus participantes. La utilidad práctica es un elemento básico en la mayoría de las tareas humanas, y no las degrada en absoluto. La madre que recorría grandes distancias con su hijo a rastras para conseguir que estuviera fuerte o sano es una figura admirable. El sacerdote que buscaba recursos para glorificar la fuente de la que procedía esa curación —y quizá también su custodio— era humano y seguramente también piadoso.

Pero volviendo a las peregrinaciones, estas eran quizá importantes sobre todo como forma de acceso a lo extraordinario, tan poco frecuente en la vida cíclica de la que hemos hablado. La peregrinación ofrecía una excusa para salir de la aldea, y con ella, al menos durante un tiempo, de un destino ineludible.(202) Eran ocasiones festivas que incluían comida y bebida, compras y bailes. Las más antiguas coincidían con las grandes ferias; los mercados y los santuarios iban de la mano; la conexión entre comercio y devoción parece remontarse hasta Heródoto. Panaderos y carniceros, modistas y vendedores ambulantes instalaban sus puestos; la gente se deleitaba con dulces, vino o limonada, y compraba imágenes, pasteles tradicionales y otros exvotos rituales para depositarlos en el santuario o atarlos a la rama de un árbol cercano. La estatua curativa de san Esteban en Lussac-les-Églises (Alto Vienne) se invocaba, como muchas otras, atando una cinta en el brazo de la estatua. Las cintas se

compraban en las mercerías o en los puestos que las mujeres locales instalaban en las calles del pueblo. Lo mismo ocurría con los miembros de cera que se llevaban en la procesión de san Amador en Lamballe (Costas de Armor); los «pasteles de azafrán en forma de gallina» que vendían a los devotos de san Sinforiano en Vernègues (Bocas del Ródano); los pechos de cera amarilla que las mujeres ofrecían a la fuente de san Antonio cerca de Brive (Corrèze); y los amuletos o figuras priápicas, de masa cocida o de cera, que se vendían desde Normandía hasta el Var por lo menos desde el siglo XVII. ¡No es de extrañar que los campesinos considerasen que los sacerdotes eran necesarios, porque hacían funcionar los negocios![951] Y es fácil detenerse en los aspectos comerciales de la religión. La cuestión es que había comercio porque había gente, y la gente se congregaba en estas ocasiones porque eran el único tipo de fiesta que conocían.

«Es más un viaje de placer que una acción piadosa», cavilaba un maestro oriental en 1888. ¿Qué había de malo en que fuera ambas cosas? Vistos desapasionadamente, la peregrinación y el viaje eran lo mismo. De hecho, en la región de Dombes, *vyazhou* ('viaje') era sinónimo de peregrinación. Cada año, los parientes y amigos se reunían en los centros de peregrinaje con regularidad, y esas reuniones previsibles eran prácticas en una época en que las comunicaciones eran escasas y difíciles. Además, ofrecían descansos bienvenidos, sobre todo a las mujeres. La peregrinación era una actividad principalmente femenina, tal vez porque era el único medio socialmente aprobado que tenía la mujer para escapar del hogar y de su rutina diaria. Los hombres tenían la ocasión de visitar ferias o de viajar a sitios más lejanos. Su vida era mucho más variada que la de las mujeres. Estas encontraban su oportunidad en las peregrinaciones, que a menudo emprendían solas recorriendo grandes distancias. Una mujer de mediana edad, a mediados de siglo, se fue a pie desde Pommard (Côte-d'Or) hasta el santuario de santa Reine en el Alto Saona, una distancia considerable para cualquiera. La misma campesina fue a ver al cura de Ars, mucho más al sur, en el departamento del Ain. No pretendía curarse de nada ni había hecho ningún voto particular.[952] ¿Podemos atribuir su empresa a la búsqueda de satisfacción personal y a la

curiosidad? Este era el público con el que contaba la Congregación de los Agustinos de la Asunción, que, a mediados del decenio de 1870, con la ayuda de las compañías de ferrocarril, empezó a organizar peregrinaciones en masa, en las que participaban en buena medida mujeres de clase humilde.

Pero aventurémonos a ir más allá. Incluso los viajes más humildes, con fines piadosos o profanos, sacaban al individuo de su elemento y le abrían perspectivas desconocidas. En aquella época, lo extraordinario comenzaba mucho más cerca de casa que hoy, y un viaje del tipo que fuese era una aspiración comprensible en gente cuya vida cotidiana les ofrecía tan poca variedad.

¿Qué puede ser más extraordinario que lo milagroso? Tal vez era eso lo que atraía a la gente humilde de las noticias sobre los grandes milagros de la época. Los milagros prometen la liberación del curso rutinario de unos acontecimientos predecibles; y despiertan una expectación y unas emociones tan intensas como indefinidas. El milenarismo, que encarnaba todo esto en su forma más extrema, se suele atribuir al agobio: a sentirse oprimido y encerrado sin ningún alivio posible a la vista. La manifestación de fuerzas sobrenaturales genera unas ilusiones que alivian la presión y la frustración y refuerzan la esperanza. También ofrece la oportunidad de escapar de lo rutinario al reino de lo prodigioso, de asombrarse con maravillas y posibilidades que se sitúan más allá de lo conocido. Al igual que los *canards*(203) sensacionalistas a los que tan aficionados eran los aldeanos, los rumores de un nuevo milagro proporcionaban una mínima diversión.

Sea cual fuere la explicación, el mundo rural estaba ávido de milagros. Aprovechaba las fuentes habituales de asombro y taumaturgia, y acudía en masa cuando se anunciaban otros nuevos. La mayoría de las veces los rumores de milagros locales no iban más allá de un radio limitado. En 1840 parece que la Santa Virgen se apareció en varios lugares de la Vendée, aunque dichas apariciones se acabaron considerando supercherías. A principios de la década de 1860, las monjas ursulinas de Charroux (Poitou) descubrieron lo que, según ellas, era el Sagrado Prepucio que le habían cortado al Niño

Jesús en la circuncisión y, en palabras de monseñor Pie, obispo de Poitiers, «la única parte del cuerpo de Cristo que quedó en la tierra cuando ascendió al Cielo». El nombre de Charroux se relacionó con la *chair rouge* (¡la carne roja del prepucio cortado!), y en 1862 el afortunado convento se convirtió en el centro de la atención pública a raíz de unas solemnes celebraciones. Pero por desgracia el milagroso descubrimiento acabó asociándose con el legitimismo político, y su fortuna posterior se perdió entre las brumas de polémicas obscenas.[953]

Más o menos al mismo tiempo, en el otoño de 1862, la hija de dieciséis años de un cartero rural de Saint-Marcel-d'Ardèche comenzó a predicar, a predecir el futuro y a prometer milagros. La gente acudió en masa desde todos los municipios de los alrededores hasta que, en pocos días, el furor se calmó.[954]

En otros casos, la excitación febril no pasó tan rápido. Cuando, en septiembre de 1846, dos pastorcillos que vigilaban sus rebaños en las montañas desiertas de La Salette vieron una luz sobrenatural y una dama llorosa que les anunciaba la inminencia de la cólera de Cristo en su propio *patois*, los peregrinos curiosos se apresuraron a acudir de inmediato. La veracidad de los niños fue impugnada, sobre todo por las autoridades eclesiásticas, pero el entusiasmo era demasiado grande para reprimirlo. Existen pruebas de sobra de que los milagros eran sancionados e impuestos por la opinión popular, que las autoridades —civiles y eclesiásticas— aceptaba a regañadientes y bajo coacción. En un infame juicio celebrado en 1857 en el que se dirimía si era real o no la aparición milagrosa de La Salette, los abogados se refirieron constantemente a la necesidad de lo sobrenatural que sentían las clases bajas (que podía atribuirse a su ignorancia). Era totalmente comprensible, decían, que el pueblo llano creyera en esas cosas, pero expresaron cierta sorpresa al ver que los miembros de las clases altas compartían esas opiniones.[955]

Esta misma división y la misma presión de la necesidad popular aparecen en los momentos iniciales del primer centro de peregrinación moderno, y quizá el más importante: Lourdes. En febrero de 1858, Bernadette Soubirous, de once

años, se encontró con una «Hermosa Señora» junto a un arroyo. Las monjas locales, los sacerdotes y las autoridades civiles, temerosos de las complicaciones, se negaron a creer la historia de Bernadette. El gendarme del pueblo trató de decir a «la gente […] que en el siglo XIX uno no puede dejarse arrastrar por semejantes creencias». Sin embargo, la fe resultó más fuerte que el escepticismo y se extendió como un reguero de pólvora. En pocos días, grandes multitudes, en su mayoría de mujeres y niños, comenzaron a congregarse en la gruta de Masabielle. A principios de marzo ya sumaban veinte mil personas (Lourdes tenía menos de la cuarta parte de habitantes). «El desorden causado en nombre de Dios es intolerable», advirtió el gendarme. Todos sus superiores pensaban claramente lo mismo. La documentación está llena de calificativos parecidos: «desorden», «agitación lamentable», «preservar el orden», «no engañar a la población», «hechos lamentables». Pero la población no quería que la desengañaran. Para ella, el desorden era la esperanza y la fiesta. «La gente […] quiere creer. Cuando no hay milagros, los inventa; insiste en descubrirse la cabeza, arrodillarse, etc.».[956]

Entre la muchedumbre congregada había pocos sacerdotes o a veces ninguno. El clero, como informó el fiscal imperial, «mantenía una cautela excesiva». Pero las peregrinaciones rituales se llevaban a cabo sin su intervención y a pesar de la de las autoridades civiles. Pasaron varios años antes de que el obispo de Tarbes confirmara los milagros en 1862, proclamara la autenticidad de la aparición de la Virgen y las virtudes curativas del manantial de la gruta. Pero está claro que la voz del pueblo precedió a la de Dios. En 1867 se inauguró un ramal ferroviario. En 1871 la peregrinación se hizo internacional y en 1876 se consagró la gran basílica ante cien mil peregrinos: en la era del ferrocarril, una nueva marea humana acudió a bordo del tren.[957]

El pueblo quería creer; cuando no había milagros, se los inventaba. También inventaban finales apropiados para algunos de los actores oficiales del primer drama, condenados a sus ojos por su escepticismo. Cuando el superintendente de policía de 1858 murió en 1873, con toda clase de honores profesionales y debidamente enterrado con todos los ritos

funerarios de la Iglesia, la tradición popular se inventó historias de castigos divinos. Dijeron que se había quedado ciego; que después de hacer picadillo a su mujer con una macheta de carnicero se había suicidado; que los caballos se habían negado a tirar del coche fúnebre que llevaba sus restos. Contaban historias parecidas sobre el prefecto del departamento, que presuntamente había tenido un ataque de apoplejía mientras blasfemaba contra Lourdes, copa en mano, en medio de un banquete. Las fantasías vengativas llegaron al extremo de matar a su esposa, que se rompió el cuello en una caída, y a su hija, que murió atragantada mientras comía pollo frío. El pueblo amaba tanto sus milagros que perseguía con odio implacable a quienes les privaban de sus prodigios. Como dijo un gran prelado en 1874: «Hoy en día, no se oye hablar más que de milagros y profecías por doquier».[958]

¿Qué nos dice todo esto sobre la religión? No es fácil sacar conclusiones. Que era local y concreta. Que el campesino que no creía en la Iglesia, en sus tonterías o en sus santos, por citar a un cura rural, podía participar de la reverencia local y adorar a san Eutropio. Que los hombres que no iban a misa emprendían largas peregrinaciones para curarse ellos o sus bestias. Y que, de un modo u otro, las prácticas religiosas se entrelazaban con todos los elementos de la vida, pero no de un modo que se pudiera llamar específicamente cristiano. [959] Dejando a un lado la diversión que ofrecían estas prácticas, la divinidad se asociaba a vastas extensiones desconocidas. Dios y los santos —igual que las hadas— poseían conocimientos prohibidos a los hombres. Había que propiciarlos y convencerlos de que realizaran tareas que los seres humanos solo lograban de forma imperfecta (como la curación) o no realizaban en absoluto (como el control del clima). Cuanto más dominaban los hombres esas tareas, explorando lo desconocido y agitando el árbol del conocimiento, menos necesitaban a los intercesores.

Las ventas del *saint vinage* de Miremont disminuyeron, para desesperación del sacristán. En Sologne, el bueno de san Viâtre, que tanto había hecho por curar las fiebres locales (la malaria), se vio muy perjudicado por la generalización del uso de la quinina y por los proyectos de drenaje y saneamiento que empezaron a dar resultados en la década de

1880. En Hévillers (Mosa), el sacerdote leía la Pasión del Señor todos los días, de mayo a septiembre, «para atraer la bendición del cielo sobre los bienes de la tierra»; luego, antes de Navidad, el tesorero de la iglesia iba de puerta en puerta para recoger grano en pago por este servicio. En la década de 1850, el tesorero recaudó más de 800 libras. En 1888, a pesar de que las cosas fueron mejor, solo consiguió 330. Las cosas iban aún peor en el Périgord, donde la popularidad de san Juan Bautista —al que, por ir acompañado de un cordero, habían convertido en el patrón de los rebaños de ovejas— disminuyó con el siglo. En La Coquille, en el nordeste de la Dordoña, donde la *ballade* del 24 de junio, fiesta de San Juan, atraía a unos cinco mil peregrinos cada año, el sacerdote conseguía cuarenta o cincuenta corderos por sus esfuerzos. En 1900, solo le dieron tres. En 1920, debido al aumento del precio de la lana, solo consiguió medio kilo de este material. [960]

En 1886, en Ligarde (Gers), un grupo de jóvenes votó a favor de trasladar la fiesta local del 14 de enero, festividad del santo patrón, al último domingo de septiembre, más práctico desde el punto de vista del trabajo y del tiempo. La observancia de la semana de la Rogación disminuyó, incluso en Bretaña. Con el cambio de siglo fueron a menos las procesiones por los campos de los pueblos con cruces, estandartes y campanas para ahuyentar a los malos espíritus y bendecir las cosechas. En el Lemosín, donde en 1876 muchos campesinos seguían calculando su edad en función de las ostensiones —grandes procesiones septenales en las que participaban todos los habitantes de decenas de pueblos, que desfilaban detrás de reliquias, tambores y estandartes—, el contenido emocional se fue diluyendo, y los penitentes con sus coloridos trajes desaparecieron; y la aparición de nuevos grupos religiosos que no tomaban nada prestado de las antiguas tradiciones no hizo mella en el público popular. Las prohibiciones de inspiración política que impedían realizar las procesiones religiosas en la vía pública separaron el folclore de las celebraciones piadosas y aceleraron el declive de ambos.[961]

Las peregrinaciones locales de tipo popular se estabilizaron o fueron a menos. Algunas se adoptaron en versión

descafeinada para el culto mariano. Otras se suprimieron porque daban lugar a prácticas escandalosas, como cuando las mujeres del Morvan que buscaban una cura para la esterilidad la encontraban demasiado a menudo en los bosques adyacentes; o porque siempre acarreaban desórdenes, como el *pardon* de los luchadores de san Cadou en Gouesnac'h (Finisterre), que siempre degeneraba en peleas y riñas. Las actividades mercantiles que habían crecido en torno a las devociones tradicionales las asfixiaban como la hiedra a los árboles. En algunos lugares hubo que renunciar a las procesiones del Domingo de Resurrección porque las calles y plazas estaban abarrotadas de puestos y atracciones. Los turistas y los curiosos ayudaban a mantener vivas las celebraciones como meros espectáculos, pero al final, «cuando todo el mundo quiere ver la procesión, no queda nadie que participe en ella». En el periodo de entreguerras, los automóviles impidieron el paso por las carreteras a las peregrinaciones que tradicionalmente se hacían a caballo y que las vallas y cercas de los campos también dificultaban. En 1939, el *Courier du Finistère* comentó que la procesión tradicional se había detenido ante los alambres que impedían el acceso a la antigua ermita de San Roque en Landeleau. «¿Qué sentido tiene destrozar la hierba de un campo para entrar en un edificio en ruinas y sin techo?».[962] Medio siglo antes no se habría aceptado un razonamiento semejante.

Sin embargo, los fosfatos, los abonos químicos y la escolarización marcaron el principio del fin. En 1893, un año de sequía en el Borbonesado en el que muchos hombres ofrecían misas para sus demacradas reses (que acabarían muriendo igual), el cura reprochó a Henry Norre, un autodidacta que tenía una granja no lejos de Cérilly, que no asistiera a la iglesia. «No tengo tiempo —respondió—. Y la verdad, no me fío mucho de sus remedios para el ganado. Mis remedios son mejores; compruébelo si quiere». Daniel Halévy cita otra anécdota sobre Norre. En esta ocasión, el granjero, al volver de la estación de tren con un carro de abono, se encontró con el cura. «¿Qué llevas ahí?». «Productos químicos». «Pero ¡eso es malísimo: queman la tierra!». «*Monsieur le curé* —replicó Norre—, lo he intentado todo. Ofrecí misas y no me sirvió de nada. Compré productos

químicos y han funcionado. Me quedo con lo que me funciona».[963] Era el réquiem por la religión del siglo XIX.

20
LOS SACERDOTES Y EL PUEBLO

Iba un muerto tristemente
a su postrera morada,
y alegre un cura ese muerto
a enterrar se apresuraba.(204)

Así decía La Fontaine, con su perspicacia habitual en cuanto a la vida cotidiana. No podemos estar seguros de qué tipo de religión fue el que entró en decadencia. Pero sí podemos afirmar que la pérdida de importancia de sus representantes fue tan general como bien acogida. El clero despertaba poca o ninguna simpatía. El «buen sacerdote», caritativo y bondadoso, que encontramos de vez en cuando en las novelas del siglo XIX, no tiene cabida en la tradición popular, en la que no se encuentran proverbios en alabanza del clero, sino docenas que critican a sus miembros. Si tu hijo es listo, aconseja un proverbio del Corrèze, que se haga albañil; si es malo, que se haga cura.[964] Muchos proverbios vascos hacen referencia a la avaricia de los sacerdotes; y se cuenta que la Avaricia, tras matar a un hombre, buscó asilo en una iglesia y de allí ya no salió.(205)

La mayor parte de las fricciones en el campo surgían y giraban en torno a preocupaciones monetarias. El Primer Estado no era una excepción a la regla general. Los sacerdotes se encontraban en una posición insostenible. Hasta la separación de la Iglesia y el Estado, su salario inicial era de 450 francos, que llegaba al doble al término de su vida. Junto con otras prebendas y los estipendios y aranceles eclesiásticos, el sacerdote podía ganar 1.000 o 1.200 francos al año. Si quería comer, vestirse y vivir en consonancia con su posición, tenía que luchar desesperadamente por cada céntimo.[965] Esto creaba situaciones difíciles, ya que los campesinos consideraban a los representantes de una fe que

no era de este mundo culpables de una rapacidad claramente terrenal, y los sacerdotes estimaban que prestaban servicios esenciales por los que tenían que pagarles. Ambas partes tenían razón, pero su trato era a menudo degradante. En las aldeas rurales, informa el prefecto del Yonne en tiempos del Consulado, «sin dinero […] no hay bautismo, ni matrimonio, ni siquiera extremaunción, y menos aún responsos; se regatea como en el mercado; el precio es este o nada». No es de extrañar que en Saintonge (y probablemente en cualquier otro lugar), la gente afirmara que las campanas de la iglesia repicaban: «*Doune! Doune! Doune!*» («¡Da! ¡Da! ¡Da!»).[966]

El sacerdote aparece a menudo representado como un tirano o un explotador, que se aprovecha del monopolio de los ritos de paso esenciales. Así, en Bouan (Ariège) los gendarmes informaron de que el párroco, si no recibía alguna dádiva, no administraba los sacramentos, y no atendía a los moribundos, por muy pobres que fueran, si no le pagaban antes nueve francos. Nueve francos en 1862 era una suma enorme. El avance del protestantismo en el campo a mediados de siglo, por escaso que fuera, refleja los intentos de los campesinos de librarse de los elevados honorarios que les exigían algunos sacerdotes. En el Yonne, el Ariège y el Lemosín, oímos que «las clases populares» habían vuelto la espalda a la Iglesia católica por las exigencias de dinero de los curas. El protestantismo, en cambio, era barato. En una novela sobre la campiña del Lemosín (escrita por un sacerdote) encontramos quejas frecuentes sobre el coste de las misas, los entierros y otros servicios. Un autor favorable al protestantismo comenta que el ministro protestante proporciona a sus feligreses un banco donde sentarse y una estufa para calentar la capilla, ventajas que no se daban en las iglesias católicas.[967]

El sacerdote de muchas comunidades rurales —quizá la mayoría— recibía contribuciones en especie que la gente identificaba con los diezmos teóricamente abolidos por la Revolución. Este parece haber sido el caso en gran parte del oeste de Francia, y todavía se practicaba en partes de Anjou, el Poitou y Gatine hasta 1888. En el sudeste, el catecismo utilizado en la diócesis de Annecy en 1876 incorporaba el deber de pagar los diezmos como séptimo mandamiento, un

pasaje que los republicanos no dejaron de utilizar como propaganda anticlerical.[968] Pero incluso sin esos pagos, los honorarios del clero eran una fuente de disgustos. Las misas que se decían para expulsar fantasmas o para deshacer los hechizos contra los animales eran costosas. También lo era la dispensa ocasional que se necesitaba, por ejemplo, para casarse con una prima. Y ahora había una autoridad alternativa que sancionaba las ocasiones que antes eran competencia exclusiva de la Iglesia. La gente del campo tardó en aprovecharlo, pero las fricciones con la autoridad eclesiástica podían conducir ahora a una ruptura y al recurso al poder civil. Las disputas por los estipendios y otras diferencias podían producir incidentes desagradables, como el ocurrido en Massat (Ariège), donde el sacerdote simplemente se negó a casar a un hombre de la localidad cuando todos los asistentes a la boda estaban en la iglesia, ante lo cual la novia y el novio se marcharon diciendo que se las arreglarían sin él. Una disputa de este tipo, que podía llevar al matrimonio civil y, por tanto, llegada la hora de la muerte, a negar al difunto cristiana sepultura, podía degenerar en un conflicto que enfrentaba a todo el pueblo con el cura. En 1841, la negativa del sacerdote a oficiar las exequias de un habitante de Bourganeuf (Creuse) provocó graves disturbios en el pueblo y desacreditó al clérigo.[969]

La muerte y las ceremonias fúnebres eran una fuente constante de conflictos, e inspiraban manifestaciones contra los párrocos acusados de discriminar entre ricos y pobres. Los sacerdotes que cobraban por el uso del féretro (tres francos en Soutein, Ariège) eran mal vistos porque obligaban a los pobres a prescindir de él. En el Périgord, los sacristanes y los sacerdotes cobraban un peaje por los cadáveres que pasaban por su parroquia, lo que provocaba un gran malestar. En Saint-André-le-Gaz (Isère) se dice que las tasas de entierro eran tan altas que provocaron una «guerra abierta» y, en el decenio de 1880, el abandono generalizado de una religión cuyo representante era un sacerdote violento y odiado. Es probable que la hostilidad no se manifestara tanto en las pequeñas comunidades antes de la década de 1880, pero provocaba explosiones en cuanto había motivos, como en Lambesc, un pueblo bastante grande de las Bocas del Ródano,

en 1850.[970]

Sentarse en la iglesia costaba dinero, había que pagar por los asientos y por los bancos, y eran habituales los incidentes entre el sacristán y el cura, por un lado, y los vecinos que intentaban sentarse gratis o llevar sus propias sillas a la iglesia, por el otro. Estoy convencido de que la desafección que generaba todo esto era inmensa. El derecho a llevar las estatuas y los estandartes de los santos en las procesiones anuales acostumbraba a subastarse: 40-50 francos por santa Radegunda, 15-20 francos por san Mariano, un franco por un estandarte. El dominio del catecismo por parte de un niño se medía (o se suponía que se medía) por los regalos que llevaba al sacerdote y el número de velas y cirios que aportaban sus padres. Un niño que era el primero en el catecismo, y que por tanto debería haber sido el primero en la comitiva de los comulgantes, era relegado al cuarto o quinto lugar, con los resultados que ya se pueden imaginar en cuanto a su actitud y la de sus padres. Aumentaban los agravios, se enconaban el rencor y las hostilidades, lo que, llegado el momento, contribuía a alejar a los hombres y a sus familias de una institución a la que ya no tenían que tratar con cautela.[971]

¿Cuál fue el papel de la política en todo esto? En un sentido directo, relativamente menor; indirectamente, enorme. En una carta pastoral de 1875, el obispo de Limoges atribuía el debilitamiento general de la fe (o, mejor dicho, la exhibición abierta de los verdaderos sentimientos de la gente) a causas políticas directas: «Los acontecimientos públicos de 1870 y 1871, la revolución de septiembre, [...] la Comuna, las sociedades secretas, la lectura cada vez más extendida de los periódicos, la agitación que provoca la frecuencia de las elecciones». Con independencia de lo que esto significara, era un indicio de que la Iglesia estaba profundamente involucrada en la política. Como dicen todos los historiadores y como vivieron los contemporáneos, la Iglesia fue el núcleo y la inspiración de la resistencia organizada contra la República que surgió después del 16 de mayo de 1877. Sobre todo a escala provincial, la influencia eclesiástica convirtió a la oposición bonapartista o monárquica en lo que, en la

práctica, era un partido clerical al que acabaron uniéndose también los republicanos conservadores. En estas circunstancias, el republicanismo era sinónimo de anticlericalismo, de ahí «¡El clericalismo, ese es el enemigo!» de Gambetta. La religión —en palabras del biógrafo conservador del poeta provincial conservador y monárquico Arsène Vermenouze— «era el vínculo que unía a los conservadores». Y Louis de Vogüé lo confirma: si ibas a misa, no podías ser republicano de verdad. Si eras republicano, luchabas contra los curas, las monjas y las supersticiones. [972]

Es cierto que determinadas rivalidades económicas o de clase se expresaban en términos religiosos, al igual que lo hacían en términos políticos: adhesión activa a una confesión, como a una facción política, debida a conflictos de tipo práctico; o, como en el Gard o el Alto Loira, sencillamente por recuerdos históricos que se remontaban a las guerras de religión.[973] También es cierto que en algunos lugares los sacerdotes eran agentes o partidarios del cambio social revolucionario. El cura de izquierdas no es un fenómeno exclusivo del siglo XX. La extracción social, la doctrina cristiana o simplemente las simpatías humanas de hombres particularmente cercanos a las tribulaciones de sus feligreses produjeron un buen número de críticos hostiles del orden existente, fácilmente acusados de socialismo. Se denunciaba a los sacerdotes por incitar a los criados a desobedecer a sus amos y a no trabajar los días festivos para asistir a los oficios religiosos; por hacer cantar himnos religiosos con la música de «La Marsellesa»; por hablar mal de los ricos y de los patronos; por «atizar el fuego del antagonismo entre los pobres y los más acomodados». Pero eso no hacía más que fomentar el anticlericalismo de los propietarios respetables, como el notario del *Germinal*, de Zola, que «a la postre […] adoptó una decidida actitud librepensadora» porque el cura local se puso del lado de los miserables mineros en huelga. El notario era, por lo menos desde su propio punto de vista, un hombre de izquierdas que se enfrentaba a una Iglesia que los había traicionado a él y a la causa de la propiedad privada. [974]

Una ley del 12 de julio de 1880 derogó la legislación de

1814 que prohibía trabajar los domingos y ciertos días festivos. La ley anterior era más infringida que respetada; pero una coalición de anticlericales y empresarios creó la nueva en parte para fastidiar a los sacerdotes. Antes de ser derogada en 1906, esta ley contribuyó a provocar un sinfín de conflictos entre los clérigos concienciados y los grupos sociales más proclives a prestarles apoyo. Pero si las actividades de los sacerdotes piadosos o con mentalidad social, incluso su política después de la década de 1890, pusieron a algunos conservadores o monárquicos en su contra, tampoco les hicieron gratos a ojos de los republicanos. El abismo era insalvable. En 1899, como admitió la *Revue du clergé français*, el clero representaba ante la opinión pública el atraso, la reacción y el conservadurismo.[975]

Mientras perduró la creencia en la misión sobrenatural de la Iglesia, esta no se identificó demasiado con ningún sector concreto de los fieles. Pero en el siglo XIX aumentó el escepticismo, justo en el momento en que se hacía más evidente la estrecha asociación de la Iglesia con las clases altas y sus opiniones.(206) La Iglesia ya no simbolizaba la unidad de todos, sino que representaba la hegemonía de una facción concreta. La fe en la Iglesia, en retroceso, iba unida a una postura política también en retroceso; su relación las perjudicaba a ambas.

La larga lucha entre el bando clerical y el régimen republicano obligaba a la gente a tomar partido constantemente de forma muy visible: ir o no a misa, participar o no en las procesiones, elegir la escuela de sus hijos. A partir de 1879, los informes oficiales constatan con alborozo la tendencia a abandonar la práctica religiosa, en lo que consideran una medida del creciente apoyo al régimen. En diciembre de 1879, el prefecto del Cantal se congratulaba del decepcionante nivel de asistencia a la celebración de la fiesta de la Inmaculada Concepción: «El público vio en ello un acto de hostilidad al Gobierno y se negó mayoritariamente a participar». Las viejas unanimidades, ya maltrechas, resultaban aún más mermadas por la presión oficial. El miedo y la deferencia, que habían favorecido el convencionalismo religioso, empezaron a actuar en su contra. Los que querían quedar bien con las autoridades se mantenían alejados. Los

que querían conformarse ahora tenían que elegir entre diferentes tipos de conformidad. Y la voz de la autoridad, cuya influencia en ciertas comunidades «acostumbradas a la obediencia pasiva, acostumbradas a la dirección desde arriba» era tan poderosa, se expresaba con una violencia sin parangón contra lo «degradante» y «embrutecedor» de reafirmarse en convicciones religiosas «absurdas».[976]

Pero las creencias «absurdas» no eran exclusivas de un solo bando. En 1885, en Saint-Laurent-sur-Gorre (Alto Vienne), el párroco cumplía con la normativa que prohibía tocar las campanas durante las tormentas, algo a lo que se oponían los habitantes del pueblo. El Ayuntamiento radical difundió el bulo de que la nueva normativa era obra de curas, obispos y nobles, que confiaban que los pobres se arruinarían debido a las tormentas, que ya no se ahuyentaban con el tañido de las campanas. Finalmente, el Ayuntamiento anticlerical, desautorizando al prefecto, ordenó que las campanas de la iglesia tocaran en las tormentas y se anotó un tanto con los lugareños.[977]

Estas situaciones nos sirven de recordatorio de cuál era la base de la política en el campo y ponen de manifiesto el nivel del debate público.(207) Es algo que hay que tener en cuenta como hecho cierto a la hora de sopesar los argumentos anticlericales, para que no se malinterprete la base de su atractivo. Eran argumentos racionales, pero se planteaban en términos pensados para influir en personas cuyos intereses y estados de ánimo estaban muy lejos del universo intelectual urbano. Así, se dice que la referencia a la intromisión del papa en la política francesa contribuyó al éxito de los republicanos en 1877. Gambetta preguntó a los campesinos si querrían que sus hijos se dejaran matar para devolverle el trono al papa. ¿Se argumentaba así que el clericalismo había ido demasiado lejos, como apuntan André Latreille y René Rémond, o apelaba Gambetta a la conocida reticencia de los campesinos franceses a prestar a sus hijos para cualquier cosa que no redundara en beneficio propio?(208)

El enfrentamiento público y notorio entre el sacerdote y el maestro entra en la misma categoría. *Frères ennemis*, sus desavenencias no se debían tanto a sus innegables diferencias ideológicas como a su lucha por la autoridad. Sacerdotes y

maestros eran fuerzas vivas, y su posición no se basaba en la riqueza material, sino en la posesión de conocimientos misteriosos y en el papel clave que desempeñaban en los asuntos de la comunidad. Su extracción social era más o menos parecida: hijos más brillantes (o físicamente más débiles) de pequeños artesanos y de campesinos, que habían ascendido gracias a la educación. «Qui langue a, à Rome va», decían en el Tarn y Garona. Ambos representaban la cultura oficial, sobre todo en su dominio y uso del francés. Es cierto que, como hemos visto, los sacerdotes a menudo enseñaban o predicaban en *patois* para llegar y retener a los feligreses. Aun así, durante siglos fueron los únicos hombres instruidos de sus parroquias, y resultaron decisivos en la penetración del francés.[978]

La lengua de oración, cuando no era el latín, era el francés. Se hablaba en francés con los señores de clase alta; de ahí que se utilizara para dirigirse a Dios o a los santos. En el Languedoc, por ejemplo, la Iglesia católica empezó a emplear el francés en el siglo XV; la mayoría de los sermones se pronunciaban en esa lengua, la misma en la que predicaban los misioneros. En el siglo XIX, esta tendencia se había acentuado. La mayoría de los obispos, al igual que los prefectos, procedían de fuera de su diócesis. No entendían y sentían poca simpatía por las prácticas religiosas populares que la Iglesia asociaba generalmente con el paganismo o el folclore, o con una mezcla de ambos. Los alumnos tenían prohibido hablar en *patois* en los seminarios, igual que en las escuelas normales. Las órdenes que se dedicaban a la enseñanza se oponían ferozmente a las lenguas locales, sobre todo los jesuitas, inventores de las infames «prendas» que evidenciaban los deslices lingüísticos. No es de extrañar que un nacionalista bretón los criticase como forasteros teóricamente bienintencionados cuyo único interés real era la difusión del francés.[979]

Ante el desafío del maestro, al que estaba acostumbrado a tratar como un subordinado, y todo lo que el maestro pregonaba, el sacerdote comenzó a ver las cosas de otro modo. Mientras que antes los clérigos eran los impulsores de los escasos conocimientos que podían adquirirse en el pueblo, ahora muchos desconfiaban de dichos conocimientos porque

podían llevar a las «malas lecturas». Su insistencia en el aprendizaje del catecismo chocaba con el interés del maestro por otras materias, que poco a poco la gente vio que eran más relevantes para sus necesidades prácticas. El catecismo se enfrentó con el certificado escolar, y este último ganó la partida. Un campesino citado por Gaston Méry en 1907 lo explicaba así: «Comparamos lo que nos da el maestro con lo que nos puede dar el cura. Y el maestro nos da más. Nos ha enseñado a leer, y eso es útil en la vida. Nos ha enseñado a calcular, cosa todavía más útil [...]. Y eso no es todo. Si necesitamos consejo sobre los impuestos y nuestros asuntos, solo tenemos que ir a verle. Tiene libros y papeles que tratan de agricultura, de abonos».[980] Las cosas que se podían ver, las cosas que se podían tocar, se estaban imponiendo; y la escuela avanzaba en su misma estela. La necesidad primordial del campesino había dejado de ser el consuelo: ahora necesitaba asesoramiento en asuntos concretos; y en este aspecto, por lo menos de momento, el púlpito no podía competir con la escuela.

Con esta institución como competidora cada vez más peligrosa, la lengua adquirió un nuevo papel en la lucha entre el sacerdote y el maestro. El sacerdote se erigió o se reinventó como defensor de la lengua local; primero, simplemente para oponerse al francés del maestro, pero también porque ayudaba a preservar a los fieles de la subversión. Sin embargo, aunque desempeñaran el papel de reaccionarios en esta lucha y le acusaran con frecuencia del «abuso» de utilizar el vasco, el bretón u otras lenguas regionales en la instrucción religiosa, el catecismo y la predicación, los informes indican que la mayoría de los sacerdotes cumplían con las exigencias oficiales y, por tanto, con la tradición histórica de su Iglesia.[981]

La lucha entre la iglesia y la escuela en el ámbito de la aldea era, pues, cultural solo en lo secundario. Los organismos que habían actuado conjuntamente y en una dirección similar se convirtieron en rivales y hubieron de adoptar las armas que tenían a mano. En cuanto a la lucha política, fue —como hemos visto en otras políticas— concreta y personalizada. La creación de escuelas laicas provocó incidentes que inevitablemente se convirtieron en una bola de

nieve. En los Pirineos Orientales, los sacerdotes no admitían a los niños de las escuelas laicas en los actos eclesiásticos; los alcaldes tomaron represalias prohibiendo las procesiones de las iglesias. En el Alto Vienne, los alcaldes propusieron prohibir las procesiones porque los sacerdotes las utilizaban para presionar a los padres para que no enviaran a sus hijos a las escuelas laicas. En el Ariège algunos alcaldes prohibieron las procesiones «únicamente para evitar enfrentamientos»; otros porque podría haber problemas por parte de «padres heridos en su orgullo por la preferencia mostrada a los hijos de las escuelas de la congregación». Oímos hablar de sacerdotes que utilizaban su influencia para conseguir que se cambiara o revocara un contrato de arriendo; que veían que se daba o quitaba trabajo; que utilizaban como arma el reparto del pan a los necesitados; y que discriminaban descaradamente a los hijos de padres recalcitrantes en el catecismo o en la iglesia. Leemos que tocaban a difuntos por los que enviaban a sus hijos a la escuela laica; y también sobre un sacerdote que negó los sacramentos a la madre de un maestro de escuela.[982] No resulta muy original, y es concebible que el bando contrario a la Iglesia no desdeñara métodos parecidos. Lo importante es el rencor que engendró el enfrentamiento y las desavenencias permanentes que originó.(209)

Las ceremonias y procesiones religiosas, que eran de los pocos acontecimientos que alegraban los días por lo demás lúgubres a los campesinos, fueron las primeras perjudicadas. Puede que los maestros persiguieran las manifestaciones religiosas tradicionales con especial saña en su afán por «arrancar de cuajo la superstición». Los funcionarios republicanos las prohibían o las obstaculizaban como parte de sus campañas anticlericales. Los propios sacerdotes, a los que tampoco entusiasmaban, las abandonaron por considerarlas «medievales» o las defendían solo por motivos políticos. Mientras tanto, las canciones tradicionales que se entonaban en las fiestas de devoción fueron sustituidas por cánticos militantes diseñados para las circunstancias: «Sauvons Dieu et la France!» o «Nous voulons Dieu, car les impies contre Lui se sont soulevés». Esto provocó que, aunque las ceremonias tradicionales perduraran, la tradición se perdiese en parte,

esta vez por culpa de la propia Iglesia.[983]

Así, las políticas clericales o anticlericales afectaron indirectamente a la mentalidad popular. Ayudaron a socavar la tradición y a aniquilar prácticas que habían formado parte de la vida durante siglos. Pero en el campo no podrían ni querrían implicarse en los debates políticos tal como los conocían las ciudades mientras la mentalidad del campo no se hubiera situado en la misma longitud de onda que la de la ciudad, y para eso aún faltaba mucho. Mientras tanto, la existencia, la omnipresencia y la vigilancia de los conflictos político-religiosos desacreditaron lo que durante mucho tiempo había sido indiscutible y avanzaron actitudes alternativas. Al finalizar el siglo, una parte de la opinión clerical reconoció el efecto contraproducente de la implicación política.[984] Personalmente, estoy convencido de que factores más triviales, más relacionados con la personalidad del cura y sus relaciones con los feligreses, eran por lo menos igual de importantes a la hora de desacreditarlo.

Hemos visto que la estrechez de medios condenaba a los sacerdotes a la rapacidad. Su autoritarismo tenía menos excusas. El mejor historiador del sacerdocio francés del siglo XIX, el padre Joseph Brugerette, atribuye la impopularidad de los sacerdotes a sus «ideas absolutistas y retrógradas», que en su opinión iban en contra de los ideales de mayor independencia social y política que iban ganando terreno.[985] Mi opinión personal es que el aumento de la independencia, producto en sí mismo de las nuevas posibilidades, no indica una rebelión contra el sacerdote o una ruptura total con él; simplemente la hace posible. Al igual que el severo maestro de escuela, el cura autoritario era producto de una familia autoritaria en una sociedad autoritaria. A todos les tocaría verse cuestionados en su momento, cuando se presentara la oportunidad. El problema inmediato del cura no era que fuera demasiado absolutista, sino que era menos retrógrado que los aldeanos a los que pretendía dirigir. Por culpa de la codicia se perdían amigos, pero con los intentos de reforma se perdían más.

Se ha discutido si el «jansenismo» de muchos graduados de los seminarios del siglo XIX contribuyó a lo que se ha dado en llamar la «descristianización», término en sí mismo engañoso

si con él se pretende indicar algo más que el abandono de los rituales eclesiásticos. Ya en 1828, un viejo sacerdote del Yonne, formado antes de la Revolución, había criticado a sus colegas más jóvenes: «Los jóvenes reformadores de la humanidad niegan rotundamente la absolución a todos, excepto a las chicas que no bailan y a los chicos que nunca van a las tabernas […] y así se evitan el problema de las confesiones». Latreille y Rémond, que no lo ven tan claro, comentan que, al fin y al cabo, se trataba solo de «cierto rigorismo o dureza moral, […] frecuente en los clérigos de esa generación».[986] Sin embargo, no hay que subestimar el rigorismo moral cuando sus efectos tocaban todos los aspectos de la observancia popular y convertían al sacerdote en un aguafiestas, en una doña Virtudes permanente y metomentodo.

No cabe duda de la existencia de clérigos que consolaban a sus feligreses, pero al cura siempre le vemos diciendo que no a todo. Nada de beber el sábado, ni durante las horas en las que se dice misa, ni mientras pasan las procesiones. Nada de mercados los domingos por la mañana. Demasiados cerdos, bichos asquerosos; la gente se los zampa cuando debería ayunar. Los pescadores trabajan los domingos y los sacerdotes convencen a los pescaderos de que no compren pescado ese día, con la reacción que cabría esperar. En Usclades (Ardèche), el sacerdote entró en la taberna del pueblo para acallar «ciertos cantos», pero tuvo que retirarse bajo una lluvia de insultos, ¡seguidos de bolas de nieve! En un pueblo cercano, el cura salió corriendo de la iglesia para poner fin al jaleo de un grupo que bailaba la farandola y perturbaba las oraciones vespertinas. Les rompió el tambor de un puñetazo y se libró por los pelos de que lo lincharan. Los hombres estaban cada vez menos dispuestos a aceptar este tipo de injerencias, y menos aún a admitir el derecho del sacerdote a inmiscuirse en su vida privada.[987]

La práctica del *coitus interruptus*, que al parecer estaba en auge, provocaba humillaciones y enfrentamientos. Sabemos que en 1840 el obispo de Le Mans se preocupó por el número de jóvenes esposos que se mostraban dispuestos a evitar la procreación, pero no el coito. Interrogados y condenados por sus confesores, cada vez eran más los que, hartos de las

presiones eclesiásticas, se abstenían de comulgar o abandonaban por completo la práctica religiosa.(210) No tenemos forma de saber si las preocupaciones del obispo reflejaban las prácticas rurales o solo las urbanas. Sin embargo, el panorama se aclara en 1867, cuando los misioneros redentoristas del Somme informaron de que en una parroquia tras otra hacía «estragos el onanismo». Los hombres reprendidos por este vicio se negaban a enmendarse y «vivían alejados de los sacramentos». Allí y en otros lugares, los maridos mostraban una inquina cada vez mayor hacia los confesores que arrancaban a sus esposas hasta el último detalle de sus prácticas íntimas. Siempre había existido cierta oposición —que aumentó a lo largo del siglo— a que los confesores se entrometieran en los asuntos privados: los beneficios de los comerciantes, las sisas de los tenderos, las indiscreciones de las lecturas o chismes inapropiados. Ahora, el sacramento de la confesión era atacado porque se entrometía en las relaciones matrimoniales, «explorando el lecho conyugal», invadiendo la privacidad e incitando a los menores al libertinaje al exponerles a ideas que a ellos solos jamás se les habrían ocurrido. Podemos entender perfectamente por qué los delitos o yerros esporádicos de los representantes del clero se acogían con mordaz deleite, aunque por regla general la malversación de fondos, las agresiones sexuales, el exhibicionismo, las visitas a los burdeles y otros deslices se ocultaran pudorosamente a la vista. «El sacerdote es la ley, la prohibición, el veto», escribió el abate Larichesse del Cantal en un estudio de 1865 sobre la confesión. Aunque sabía muy bien que la gente evitaba la iglesia porque sus doctrinas ignoraban las pasiones humanas, no veía la laxitud como un remedio válido. No es de extrañar que, en 1883, el fiscal de Grenoble señalara que la reserva y la desconfianza con la que los campesinos del Isère trataban a sus sacerdotes era «una forma de autodefensa» contra los intentos del clero de invadir su libertad de conciencia en ámbitos recientemente reservados, como los asuntos familiares y la política. Un artículo de una revista clerical publicado en el último año del siglo lo resume todo: «El clero es impopular. Para los hombres del pueblo, el sacerdote es, por definición, un ser hostil».[988] En estas circunstancias,

muchos sacerdotes hacían todo lo posible por serrar la rama sobre la que estaban sentados.

La religión «moderna» exaltaba los nuevos cultos (la Virgen, el Sagrado Corazón de Jesús, el Santo Sacramento) por encima de los conocidos, y trataba de purificar la práctica. El clero siempre había mostrado cierta hostilidad hacia las fiestas populares por considerarlas esencialmente paganas; eran groseras, libertinas, conducían a la violencia y alejaban a los campesinos de los servicios religiosos.[989] Incapaz de eliminarlas, la Iglesia las incorporó, pero no dejó de tratarlas con recelo. Hacia mediados de siglo, la jerarquía emprendió una purificación. En el pueblo de Balazuc (Ardèche) había una Confrérie de Saint-Antoine (más conocida como la Cofradía de la Vaca, porque sus miembros mataban una cada año y distribuían su carne entre los pobres). En 1845, el cura consideró que estos banquetes se regaban con un exceso de vino y suprimió la cofradía. Al hacerlo, desencadenó un motín, que en Balazuc fue definitivo, además de ilustrar la tendencia general. Las congregaciones y cofradías religiosas, sobre todo las de penitentes, habían perdido de vista su propósito original, que era ayudar a los pobres, enterrar a los indigentes, honrar a sus miembros al morir. Se habían convertido en asociaciones donde se alternaba en sociedad y se bebía —«blancs le matin et gris le soir», decían en el Velay— o en círculos políticos, la principal función pública de cuyos miembros se limitaba a participar en coloridas procesiones con túnicas y capuchas impresionantes. «Esta forma de devoción ya no encajaba con la mentalidad del pueblo», comentaba un canónigo. Desde luego, no con la mentalidad del clero reformista. Muy alejados de sus costumbres mundanas, los penitentes se extinguieron a golpe de reformas y dejaron que su lenta agonía se prolongara durante las dos primeras décadas de la Tercera República. Los sustituyeron asociaciones dedicadas expresamente a la oración y a las obras pías. El resultado fue un revés para ambas partes: las nuevas asociaciones que el clero patrocinaba a veces se marchitaban y morían; mientras tanto, los antiguos grupos, abandonados por el clero, también agonizaban. «Dentro de unos años —escribió Edward Harrison Barker en 1893— no habrá Penitentes Azules en

Figeac. A medida que los viejos miembros de la cofradía mueren, no hay postulantes que ocupen su lugar. Cuando se ponen los “sacos” ya tienen la sensación de que se están disfrazando y de que los miran con escarnio».[990]

Lo mismo ocurría con todo el culto popular de reliquias, procesiones, ostensiones, rogativas, imágenes, rocas, cuevas y manantiales curativos, eliminados uno tras otro como excrecencias. Las ramas o piedras que las mujeres rallaban o molían contra la esterilidad se eliminaban allí donde se podían conseguir. En Allanche (Cantal), una de las principales fiestas de la región —la de San Juan, el solsticio de verano— empezó a declinar durante la década de 1830, cuando los sacerdotes del pueblo dejaron de participar en «ceremonias ajenas al culto religioso» y se limitaron a las puramente eclesiásticas. En la misma época, en el Gers, la fuente milagrosa de San Juan Bautista de Nougarolet fue clausurada por un sacerdote empeñado en acabar con la superstición, el cual se limitó a llenar de piedras el manantial. En 1845, el rector de Ploemeur (Morbihan) hizo derribar el menhir del pueblo, una de las piedras mágicas que los campesinos coronaban con flores, untaban con mantequilla o por la que hacían deslizar dinero. En toda Bretaña, los antiguos megalitos se convirtieron en piedras «prohibidas» o «malditas».[991]

Aun así, algunas creencias y prácticas sobrevivieron tenazmente pese a la falta de participación o apoyo del clero, como manifiesta una canción de Barjols (Var):[992]

L’evesque ès vèngu,
la capelo, la capelo.
L’evesque ès vèngu,
la capelo n’a fondu.
Naoustré festaren
sant Antoni, sant Antoni,
naoustré festaren
sant Antoni quand voudren.

[El obispo ha venido,
la capilla, la capilla.
El obispo ha venido,
la capilla se ha cargado.
Vámonos a celebrar

san Antonio, san Antonio.
Vámonos a celebrar
san Antonio cuando nos parezca bien].

En 1865, un cura rural del Nièvre denunciaba «la multitud de vanas supersticiones» que proliferaban entre las gentes del Morvan. Por la misma época, otro cura de la región de Saumur condenaba el rito para provocar la lluvia, que consistía en sumergir una cruz procesional en una fuente mágica y echarle un poco de vino mientras se invocaba al santo patrón de la fuente: «¡Tú nos das agua, nosotros te damos vino!». El clero, insistía, debía intentar «abolir [la práctica] por supersticiosa, pese a las quejas del pueblo». En 1879, el rector de Tredarzec (Costas de Armor) demolió el principal santuario dedicado a san Yves, centro de un culto local que la Iglesia desaprobaba, el santuario de Saint-Ives-de-la-Vérité. No sirvió de nada. Unos años más tarde, un hombre que se dijo que había sido condenado por el santo vengativo resultó muerto, y su presunto asesino, absuelto. En 1880, un nuevo sacerdote destinado a Breuilaufa (Alto Vienne) intentó poner fin a la práctica tradicional de tocar las campanas de la iglesia la víspera y durante toda la mañana del día de Todos los Santos. Cerró las puertas de la iglesia, pero los campesinos indignados amenazaron con derribarlas, gritando «que nadie podía impedirles tocar por sus muertos». Unos años más tarde, otro pueblo del Lemosín se sublevó para defender su derecho a tocar las campanas de la iglesia durante una tormenta.[993] Otras costumbres populares presentaron asimismo batalla. En el Cantal, justo antes de la Pascua, los pastores hacían la ronda por las granjas locales, cantando viejas canciones apropiadas para la ocasión y recibiendo a cambio comida, huevos y algunas monedas. «El clero se mostraba hostil» a esta «costumbre inmemorial», los *réveillers*, quizá porque «la rusticidad de los evangelistas [a los que representaban los pastores] y de sus cantos parecía indigna de la religión». Sin embargo, la costumbre sobrevivió al menos hasta la década de 1890. Y los menhires siguieron siendo venerados a pesar de los anatemas eclesiásticos. En 1896, el menhir de Plouguernevel (Costas de Armor) fue coronado con una cruz, y en una tablilla adjunta se ofrecían cuarenta días

de indulgencia por cada padrenuestro y avemaría que los fieles rezaran.[994] La Iglesia, como siempre, cuando no podía vencerlos, se unía a ellos.

Una cosa que trató de atajar —y con una determinación que le hizo perder aún más simpatías populares— fueron las fiestas y el regocijo vulgar que las acompañaba. En el Morbihan, un hombre de letras local lamentaba en 1863 que los sacerdotes, que antes, lejos de condenar el baile, lo aprobaban tácitamente con su asistencia y sus aplausos, se hubieran vuelto rigurosos y reprensivos. El cura permisivo de antaño había desaparecido. Para el cura nuevo y severo, la fiesta popular se prolongaba demasiado. Mantenía al hombre alejado del trabajo no solo mientras duraba, sino mientras se recuperaba dolorosamente de sus consecuencias. En cualquier caso, como decía la cancioncilla de Oc, «no hay fiesta sin mañana».[995] Un día de fiesta podía convertirse en dos o tres, pues sus participantes se dejaban llevar por el insólito descanso. Lo que era mucho peor era el desenfreno: la vestimenta impúdica de las mujeres y la lascivia de los hombres, volver a casa al amanecer, emborracharse y dar rienda suelta al libertinaje. La civilización era sinónimo de mesura, contención; pero el desenfreno desmedido seguía irrumpiendo en escena. El salvajismo estaba demasiado a flor de piel, amarrado con ataduras demasiado ligeras para que no se rompieran. Por eso eran peligrosos los «bailes lascivos» y las melodías que abrían la puerta a los arrebatos paganos.[996]

El abate Labrune, en su pueblo del Lemosín, predicaba y hacía campaña en su contra. Las pasiones reprobables, la licencia desenfrenada, los gritos obscenos, la castidad profanada, el concubinato y los hijos ilegítimos, todo ello era consecuencia del desmedido apego de su grey a los bailes. También en Borgoña, a mediados del siglo XIX, se produjo una gran ofensiva del clero contra los bailes. El arzobispo de Sens tronó «contra los deplorables abusos que reinan en el campo y que surgen de los bailes públicos». Un cura de un pueblo del Yonne pidió que se declarase el estado de sitio en su municipio de 376 almas, donde «todos los jóvenes […] apiñados en la misma sala (¡y de noche!) se entregan apasionadamente a bailes de una obscenidad repugnante».

[997]

Los sacerdotes solían negar la comunión, incluso en Semana Santa, a las muchachas que iban a bailar y, a veces, también a sus padres; pero cuando, en 1858, el ministro del Interior se mostró preocupado por el pronunciamiento del obispo de Tarbes de que excomulgarían a todas las personas «que se entregaban a los placeres del baile», el prefecto de los Altos Pirineos le tranquilizó: formaba parte de una campaña del clero contra los escotes. Se trataba de que las señoras prometieran que no regalarían sus vestidos escotados a sus criadas «para que estas no se vean tentadas a vestirse de un modo que no es acorde con su posición y desarrollen gustos que las atraigan al vicio».[998] Así, lo que para unas tenía un pase, para las otras era inaceptable. Al igual que los vestidos, los bailes permitidos para las personas de un determinado nivel en la escala social eran inapropiados cuando los practicaban las de niveles inferiores. Es cierto que las buenas costumbres corrían mayor peligro, pero el rigorismo moral también era más fácil de ejercer.(211)

El baile, en cualquier caso, competía con la contemplación y la plegaria que debían presidir el domingo, el día del Señor. «Hoy el domingo no es el día del Señor, sino del baile», suspiraba *La Semaine religieuse* de Montpellier en 1877. Pero el domingo suponía para la mayoría el único paréntesis en una semana de duro trabajo. Querían disfrutarlo como pudieran, y estaba muy extendida la costumbre de que, después de la misa o de las vísperas, se bailara. Los sacerdotes lo denunciaban, y también arremetían contra los corros de bailarines que se formaban en las fiestas de los santos y en las romerías. Solían reaccionar ante los violinistas locales como si fueran pecadores impuros. Sabemos de un sacerdote en Vernajoul (Ariège) que montó una escena cuando los músicos que tenían que tocar durante las celebraciones de la tarde del día del Emperador, el 15 de agosto, acompañaron al alcalde a misa por la mañana. El informe del incidente cita «sus conocidos sentimientos contra la música, el baile, etc.». Tenemos noticia de otro cura, en Soutein (Ariège), que se enfrentó al alcalde porque este había autorizado un baile público con motivo de la fiesta local en 1884. El cura lo denunció por inmoral.[999]

Un folclorista de la década de 1880 se lamentaba de la excesiva susceptibilidad de los sacerdotes y advertía de que cuando estas diversiones celebradas en los días de romería terminaran, las romerías también lo harían. No andaba muy equivocado. Las peregrinaciones perduraron, pero cuando estas manifestaciones de regocijo popular dejaron de formar parte de ellas, se convirtieron en meras representaciones de una religión a la que le habían arrebatado la vida. Además, el peligro que corrían esas instituciones de la Iglesia era tanto mayor cuanto que esta era cada vez más prescindible. Hacia 1900, el cura de Morette (Isère) negó la absolución a una chica si no se comprometía a dejar de bailar. «¡Pues si no me la quiere dar, quédesela!», le respondió la chica.[1000]

Los sólidos cimientos de la Iglesia como institución que satisfacía las necesidades del pueblo empezaban a resquebrajarse. El marco que proporcionaba para la actividad social había dejado de ser imprescindible con la aparición y el desarrollo de más actividades que escapaban a su ámbito, pero se empeñaba en restringir las que formaban parte de este. Lejos de defender ideas «retrógradas», el sacerdote parecía colaborar con el maestro en su esfuerzo por erradicarlas. El desprecio que los maestros mostraban por las supersticiones rústicas era compartido a menudo por los eclesiásticos, que se mostraban cada vez más reacios a participar en ritos mágicos denostados por la cultura oficial. Los campesinos «son cerriles y lo que quieren es conservar sus prácticas de siempre»; ¡cómo se parece este comentario a las críticas de los maestros de pueblo contra la rutina! Los sacerdotes reformistas estaban comprometidos con la renovación, hasta el punto de sacrificar las imágenes familiares por santos de yeso al estilo urbano, más elegante, de modo que en 1906, en Landivisiau (Finisterre), un viajero inglés decía que había tantos santos antiguos a la venta por unos pocos francos como para llenar de santos bretones el Cielo entero.[1001]

El distanciamiento entre la Iglesia y su público experimentó, pues, un doble giro. Muchos miembros de la jerarquía y del clero, temerosos del mundo moderno, se apartaron de las clases cultas, de la clase obrera y de lo que Brugerette llamaba una sociedad entusiasmada con la

independencia.[1002] Muchos (a veces los mismos) desaprobaban también las formas anticuadas y semipaganas de la religiosidad y de los cultos populares: los coloridos rituales de las cofradías urbanas, la relajación de costumbres asociada a las ceremonias y fiestas públicas, las prácticas mágicas contumaces. Sin embargo, el apego de las masas populares a las cosas antiguas que la Iglesia quería dejar atrás era incluso mayor que su apego a la Iglesia. Así, la eliminación de las prácticas contribuyó a alejar al pueblo. (212)

Las sociedades arcaicas conciben su existencia y su supervivencia como dependientes de los intercambios entre el mundo de los vivos y el de los muertos, en los que el segundo contribuye a la fecundidad y a la renovación del primero. En Francia, como en otras partes, estos intercambios estaban simbolizados por ceremonias estacionales que habían sido asumidas por la Iglesia, que también se infiltró en las organizaciones sociales que las sustentaban —los grupos generacionales y las cofradías— o directamente las adoptó. Los grandes y satisfactorios espectáculos que marcaban el ritmo de las estaciones se veían reforzados por el ceremonial religioso. Al desmoronarse las interpretaciones sobrenaturales por el impacto del materialismo, y más aún ante las expurgaciones puritanas del clero, también se desmoronó la base de la propia fe en la que las mentes simples establecían asociaciones simples. Al eliminar el contenido religioso de la magia natural también se excluyó buena parte de la magia de la religión. Los eclesiásticos no se dieron cuenta del peligro de tales reformas. Presionados por las críticas contemporáneas a las supersticiones, idénticas a sus propias reservas desde hacía mucho tiempo, creyeron que el árbol de la Iglesia era demasiado fuerte para que se dañara al arrancar la hiedra. Sin embargo, una vez arrancada esta, el árbol quedaba solo y aislado. Una y otra vez, la lucha por las prácticas que desaprobaba dejó a la Iglesia dueña de un campo vacío.

En los años previos a la Primera Guerra Mundial, como señalaría un sacerdote, «en las ciudades [la gente] se despierta a nuestras ideas [mientras] nuestros labriegos se

vuelven cada vez más paganos». El cardenal de Cabrières también lamentaba la «indiferencia absoluta y casi desdeñosa» de la población rural. El renacimiento católico del que tanto se habla, el «crecimiento consolador del movimiento eucarístico», el «renacimiento religioso y patriótico del catolicismo» en torno al cambio de siglo (Rémond y Latreille lo fechan de 1885 a 1914), fue un asunto intelectual y de clase media.[1003] De las palabras de un sacerdote exultante se desprende que la adoración nocturna, las congregaciones del Santísimo Sacramento, las comuniones generales de hombres y de jóvenes eran un fenómeno de clase, ya que todos los casos citados se refieren a colegiales, para muchos de los cuales, como apunta Baudrillart, la religión se había convertido en una especie de deporte.(213)

De hecho, cada vez menos hombres eran atraídos al sacerdocio. Su número disminuyó constantemente durante el último cuarto del siglo XIX, incluso bajo el Orden Moral de la década de 1870. Los obispos se quejaban de la escasez de vocaciones religiosas desde 1815, pero sus lamentos se hicieron más agudos a partir de 1871, cuando los seminarios empezaron a mostrarse alarmantemente vacíos: 34 estudiantes en Nimes en 1875 frente a 80 antes de la guerra, 53 en Reims en 1878 frente a 100 antes y 90 en Verdún en 1874 frente a 150. «Las vocaciones disminuyen de forma espantosa», se lamentaba el obispo de Tours en 1877. En 1876 los seminarios mayores contaban con 12.166 alumnos; en 1880, solo con 8.400. El número de ordenaciones alcanzó su pico decimonónico de 1.753 en 1868, y luego disminuyó rápidamente hasta 1877, cuando se estabilizó aproximadamente en 1.580. Bajaron de 1.518 en 1904 a 1.014 en 1909 y 704 en 1914. En 1904 todavía había 13,5 sacerdotes seculares por cada 10.000 franceses, o sea, 1 por cada 739. En 1913 solo había 12, o sea, 1 por cada 832. En 1929, la proporción se acercaba a uno por millar.[1004] Por lo visto, estos hombres, bien formados en prácticas piadosas, estaban mal preparados para afrontar los retos del mundo naciente o para responder a sus críticas. «Al clero, en general, le desagrada la época en la que vive, y por eso no puede curarla». A un observador inglés que conocía bien a los franceses le llamó la atención la ignorancia de los curas de

pueblo. Las impresiones de destacados sacerdotes como Alfred Loisy y Georges Frémont lo confirman: pereza mental acompañada de una «insoportable petulancia».[1005]

El catastrófico descenso del número de seminaristas se debió en cierta medida a consideraciones prácticas que afectaban a las vocaciones. La ley militar de 1889 los obligó a realizar el servicio militar, en parte con el propósito deliberado de desalentar las vocaciones sacerdotales. Sin embargo, sus efectos fueron relativamente menores, ya que la alternativa más fácil, ir a la escuela normal, era poco mejor; al fin y al cabo, los aprendices de maestro también cumplían un año de servicio militar.(214) La separación de la Iglesia y el Estado era un asunto más serio. El prestigio del sacerdote se vio seriamente afectado. «Algo habrán hecho estos señores para que los trate así el Gobierno», concluían los jóvenes, que también veían, en un orden de cosas más práctico, que los sacerdotes eran más pobres y el sacerdocio una carrera menos deseable.[1006]

Las autoridades eclesiásticas era las primeras que estaban de acuerdo. Según algunos cálculos, un tercio del clero se moriría de hambre. Muchos sacerdotes ancianos trataban de renunciar a una vida que ya no les proporcionaba el sustento, y algunos obispos, preocupados por las vacantes que amenazaban a muchas parroquias, intentaban obligarles a permanecer en sus puestos. En 1908, en la diócesis de Versalles había solo quinientos párrocos en activo para atender a tres cuartos de millón de almas (y Versalles era una zona codiciada). Otros sacerdotes se dispusieron entonces a ganar algo de dinero. Se organizó una alianza de curas obreros y se publicó una revista, *Le Trait d'union*, para ayudar a sus miembros en los oficios que habían elegido: carpintería, encuadernación, relojería, bordado, imprenta, ganadería y agricultura comercial. También anunciaba remedios como las pastillas aromáticas «excelentes para los entierros». La alianza animaba a otros sacerdotes a dedicarse a otras actividades, como indica el título del folleto del secretario de la diócesis, *Métiers possibles du prêtre de demain*. En 1901 se fundó una revista especial para ayudar al «recrutement sacerdotal».[1007]

Lo principal es que el sacerdocio dejó de parecer una

carrera honorable y segura. La ternura de los padres, opinaba el obispo de Reims, alejaba a los jóvenes de una profesión incierta. «Es propio de la sabiduría humana». En 1910, el número medio de seminaristas entrantes había descendido un 50 por ciento. Una encuesta muestra descensos muy acusados en las matriculaciones en 1910, cuatro años después de la separación formal de Iglesia y Estado: de 85 a 20 en Ajaccio, de 100 a 53 en Angulema, de 45 a 23 en Aviñón, de 254 a 162 en Cambrai, de 70 a 24 en Langres, de 12 a ninguna en Moutiers, de 65 a 30 en Niza, de 200 a 130 en Rodez, de 57 a 15 en Sens, de 40 a 16 en Tulle, de 69 a 39 en Valence, entre otras. Algunos niños renunciaban al seminario a causa de la escuela; al fin y al cabo, ahora las voces autorizadas les decían que Dios no existía, o por lo menos el Dios del cura: «*J'sons bin obligé d'an crère*». Y los rencores latentes, alimentados por la propaganda de la ilustración, salían a la superficie: «Le guardamos rencor al cura porque, cuando éramos pequeños, nos hacía creer en el infierno, en el diablo, en todas esas cosas que nos daban miedo. Cuando crecimos, comprendimos que nos había puesto nerviosos por nada, y eso nos molesta».[1008] Sobre todo, las funciones integradoras que antes desempeñaban exclusivamente las instituciones religiosas las realizaban ahora numerosas agrupaciones secundarias (círculos, asociaciones, partidos). El ritual eclesiástico —diseñado para controlar las situaciones y modificar la experiencia— se veía desplazado por las nuevas técnicas. El sacerdote, que antes lideraba, quedó relegado, en el mejor de los casos, al papel de comparsa. E incluso este perdió gran parte de su importancia a medida que la sociedad del pueblo se volvía cada vez menos homogénea.

Paradójicamente, esta evolución se reflejaba en lo que ocurría con los muertos. Los difuntos, como hemos visto, tenían un papel en la tradición antigua; y aunque la Iglesia añadió su propio contenido a las antiguas formas, había hecho suyas las creencias en el papel revitalizador de los fallecidos. En el siglo XIX dos novedades cambiaron el panorama. Por un lado, consideraciones sanitarias e higiénicas, junto con algunas innovaciones en las prácticas funerarias, expulsaron los cementerios del centro de las parroquias a las zonas despobladas.(215) Los cadáveres

vestidos con una simple camisa o envueltos en una mortaja se descomponían rápidamente y permitían una rotación de las parcelas de enterramiento que se ajustaba a las necesidades de la parroquia. La mayor prosperidad y el deseo de estar a la altura de los burgueses llevaron a usar ataúdes mejor hechos; los aldeanos ya no se contentaban con unas cuantas tablas toscamente clavadas, sino que deseaban féretros pulidos, preferiblemente tapizados y con adornos dorados. Sus ocupantes estaban a la altura del marco: sudarios más espléndidos, la ropa de los domingos, una almohada, un libro de oraciones, un rosario y medallas devocionales en abundancia. En 1913, una viuda de Châteauponsac (Alto Vienne) describe la pompa con la que se enterró a su marido: vestido con el traje de boda y camisa nueva, con su bastón, la tabaquera llena de tabaco fresco, un sudario de la mejor calidad y una manta de lana nueva, su sombrero al lado y debajo de la cabeza, un mullido cojín de plumas.[1009]

Las inversiones de este orden exigían un lugar de descanso duradero. Las tumbas se compraban o se alquilaban por periodos más largos. Al pobre Yorick de *Hamlet* ya no le habrían desenterrado al cabo de unos años para que su tumba recibiera los huesos de otro. Las tumbas, cada vez más lujosas, ayudaban a diferenciar a los muertos y a marcar su posición social. En la segunda mitad del siglo, cada vez más cementerios se trasladaron del centro a la periferia, un proceso cuyos sugerentes matices iban más allá de las divisiones de clase.

Hasta que los cementerios se desplazaron fuera del pueblo, los feligreses se detenían a rezar sobre la tumba de algún pariente. Los domingos, los camposantos eran el principal lugar de encuentro. Antes y después de la misa, se formaban grupos para hablar y convivir, también con los muertos, ante cuya tumba se arrodillaban. Ahora, el traslado de los muertos era el reflejo del olvido acelerado de un pasado que se convertía en algo cada vez más lejano. También revelaba las dudas sobre la inmortalidad del alma y sobre el otro mundo. Los testamentos, que antes se ocupaban en parte del futuro del muerto, prescribiendo misas, oraciones, limosnas por la salvación de sus almas, se concentraban ahora en los bienes terrenales y en su transmisión.[1010]

Los ritos tradicionales estaban en declive. En gran parte de Francia, era habitual enterrar al difunto con una moneda, lo que remitía a la época del paganismo, cuando el óbolo servía para pagar el pasaje al otro lado del río Estigia: en 1871, la madre de una niña muerta, al preguntarle por qué había puesto un *sou* en el puño de su hija, respondió: «Para que se divierta en el Paraíso». En muchos lugares se solía quemar la paja o el jergón de paja del lecho de muerte, una práctica que la aparición de los colchones de caja encareció y llevó a su fin. En el Borbonesado, hasta la década de 1890 había algunas mujeres que tenían por oficio arreglar a los muertos, tenderlos y velarlos a cambio de una pequeña cantidad y de «todo lo que tengan en la cama en el momento de morir». [1011] También en este caso, al mejorar la calidad de las camas y de la ropa de cama, aumentaron los costes y la práctica acabó desapareciendo. La muerte pasó del luto público a un duelo más privado. Los duelos y lamentos habían sido prácticas sociales durante mucho tiempo; las plañideras profesionales, que gritaban y se mesaban la cabellera durante los lamentos rituales, representaban el dolor de la comunidad que se debatía con la muerte en un combate siempre destinado a la derrota, la única oportunidad de expresar la desesperación general de unas gentes acostumbradas a no ganar jamás. Sin embargo, incluso este ritual popular se desvaneció cuando las condiciones de vida mejoraron. El dolor que se había mostrado en público pasó a mantenerse en familia. Las plañideras profesionales aparentemente siguieron existiendo hasta principios del siglo XX, pero leemos que era una tradición recibida con sorna en la Lorena en 1889. Del mismo modo, los oradores fúnebres profesionales fueron desapareciendo a medida que la escuela proporcionaba frases estereotipadas más de moda.[1012]

Los muertos seguían siendo importantes, y el día de Todos los Santos, su fiesta, atraía a la iglesia incluso a quienes no la pisaban en ningún otro momento. Pero el obispo de Limoges sabía bien lo que eso significaba al reprochárselo a su rebaño en 1862: «El culto a los santos y a los muertos sigue siendo el rasgo más destacado de vuestro carácter». El culto a los muertos puede ser el punto de partida de la religión organizada; pero esa religión no tiene por qué ser cristiana. El

culto a los muertos puede ser incluso un sustituto del culto a un dios particular. «Cuanto más elimina una civilización a Dios, más practica el culto a los muertos», ha dicho un estudioso del tema.[1013] En realidad, puede prescindir de ambos. Y de sus representantes.

TERCERA PARTE

Los agentes del cambio

21
PASAR A MEJOR FIESTA

Il serait bien difficile de faire cesser les anciennes coutumes; il faut laisser au peuple quelque sorte de divertissements qui contribuent beaucoup à leur faire oublier leurs peines.

Lugareniente del rey en el Languedoc

Mais quelqu'un troubla la fête…

LA FONTAINE

Hemos examinado la actuación de los agentes del cambio. Ahora es el momento de analizar algunas de las consecuencias directas de su intervención conjunta. Podemos aprovechar que acabamos de abandonar el ámbito de la religión para empezar con otro relacionado: el de las fiestas.

No todos los días son fiesta, dice el proverbio francés; pero en otra época, casi cada día lo era —en forma de *fête*, *assemblée, ballade, frairie, vogue, apport, rapport, préveil* o *riotée* — en algún lugar o para algún gremio. La diversidad de tierras, de cultivos, de climas y de intereses hacía que hubiera una gran variedad en lo tocante a detalles y a fechas. Así, en la Saboya, donde cada valle vivía en condiciones diferentes, los rituales y las celebraciones de tipo parecido diferían en su naturaleza de una aldea a otra. Por otra parte, hemos visto que los santos venerados en muchas comunidades podían desempeñar funciones diferentes. San Jorge, honrado ampliamente en todo el país, poseía un significado especial en la Lorena, donde el río Mosela estaba sometido a las heladas invernales. Sus procesiones celebraban la reapertura del tráfico fluvial. Sin embargo, en todas partes, las fiestas tenían connotaciones religiosas: *ducasse* en el norte (de *dédicace*),

pardon en Bretaña (de las indulgencias vinculadas a las peregrinaciones), *bénéiçon* o *bénichon* en el Jura y en los Vosgos (de bendición); *roumavage*, *romerage* o *roumeyrage* (de *roumieu*, el peregrino que iba a Roma); *voto* o *boto*, para las fiestas votivas de los santos del sudoeste; *kermesse* del flamenco *kerk-misse*.

Incluso los términos profanos se relacionaban con las fiestas de los santos, ya que ningún regocijo, jubileo o alegría habría surgido sin una sanción sobrenatural. Y en todas partes las grandes fiestas tenían carácter mágico: las cenizas del tronco de Navidad o de la hoguera de verano eran profilácticas, destruían los parásitos,(216) aseguraban la fertilidad; los ramos de juncos o helechos bendecidos el Domingo de Ramos preservaban del fuego o del rayo. El Carnaval, sobre todo, marcaba la vuelta a la vida activa tras la pausa forzada del invierno, la reanudación del trabajo productivo, el comienzo de un nuevo año en el calendario de los campos.(217) Las ceremonias realizadas en tales ocasiones se consideraban esenciales para el bienestar de la comunidad y de sus miembros. En Mazières-en-Gâtine, a mediados de siglo, las fiestas y los bailes de Carnaval duraban tres días, según recordaba un maestro, pero no estaban desprovistos de utilidad: «Se bailaba sobre todo en las panaderías, delante de la puerta del horno, para desfibrar el cáñamo». En Sologne, se bailaba en el estercolero, en beneficio de las gallinas.[1014] En el *bocage* normando perduró hasta el último cuarto de siglo una fiesta del fuego celebrada con antorchas, destinada a librar los campos de topos y topillos. En el Bajo Berry, en los alrededores de Issoudun, el primer domingo de Cuaresma se salía con antorchas (*brandons*) por el campo a quemar las malas hierbas para ayudar al trigo de invierno y salvar las cosechas del tizón y otras plagas. Al principio, las antorchas se hacían con neguillas, cardos y gordolobo, las malas hierbas que había que eliminar. Las hogueras de verano (entre otras cosas) traían el matrimonio y la fertilidad. En casi todas partes, las muchachas que saltaban sobre las brasas esperaban encontrar un marido antes de que terminara el año; y los hombres y las mujeres que lo hacían buscaban la fertilidad para sí mismos o para sus propiedades.[1015]

Naturalmente, sobre todo en lo que respecta a la fertilidad,

las festividades eran de lo más entretenidas. Se comía más y mejor de lo habitual. Y, por lo general, también había feria, una tradición que continuó en muchos lugares incluso durante el periodo revolucionario, cuando se prohibieron las fiestas patronales y las romerías.[1016] Benoît Malon recuerda que la fiesta de septiembre en Prétieux, en la región del Forez, era sinónimo de cordero, tarta y vino, de pagar a los niños para que compraran figuritas de galleta, de la música embriagadora de dos cornetas y un tambor, de mozos que desfilaban de punta en blanco a caballo con muchachas engalanadas sentadas detrás, de carreras de caballos con premios importantes y de un baile que se prolongaba hasta entrada la noche.[1017]

Había regiones, como el Rouergue y el Quercy, donde las fiestas eran sumamente raras. «La monotonía de una vida de trabajo y privaciones solo se altera una vez al año en la fiesta patronal […] que dura dos días —informaba un maestro del Lot en 1881—. Los jóvenes, privados de diversiones durante todo el año […] bailan incluso más que comen». Lo mismo ocurría en el pueblo de Pierre Besson, en el Cantal. La gente no tenía ni tiempo ni recursos para esas cosas. La fiesta patronal era la única celebración real del año, con comida y vino en abundancia, aunque «por falta de costumbre, se emborrachaban enseguida». Más al sur, una actitud diferente hacía que los censores creyeran que no había día sin procesión o farandola. «Hay que rezar o hay que gritar, hay que cantar o hay que bailar». En las pequeñas ciudades situadas a lo largo del Ródano, las brigadas de bomberos practicaban la instrucción los domingos y desfilaban al son de música marcial, «creando nuevas fiestas para los habitantes».[1018]

Por encima de todo, la fiesta anual, con su procesión, sus caballos, sus disfraces, su banda o bandas de música, el repique de las campanas de la iglesia, los cañonazos, los disparos y la explosión de petardos y fuegos artificiales, era el punto álgido del año en el pueblo: un «foco de emulación personal y motivo de orgullo cívico» para ricos y pobres, como en el Carnaval de Río de hoy. Los habitantes del pueblo acudían desde todas partes para presenciar la procesión, espléndida como un ejército con sus estandartes, para

participar en la abigarrada mezcla de lo sacro y lo profano, para beber, comer y bailar y combinar los negocios con el placer.[1019] Ni siquiera la suspensión de las fiestas de la Iglesia durante la Revolución pudo impedirlo. En Osséja y en muchos otros lugares, los bailes en la plaza del pueblo siguieron celebrándose el día de San Pedro sin la acostumbrada misa previa: las funciones mágicas, sociales y económicas encarnadas en la fiesta eran demasiado importantes para abandonarlas. Como escribió Paul-Louis Courier en 1822, en su *Petición en nombre de los aldeanos a los que se les impide bailar*, las fiestas no eran solo para divertirse: «Se venden muchas vacas que no se habían vendido en la feria» y se celebran muchos matrimonios.[1020]

Pero Courier abogaba por unas fiestas que estaban siendo asfixiadas. Con su *Petición*, era como un francotirador solitario en defensa de las masas. La artillería pesada la tenían los del otro bando: las fiestas (como hemos visto en el capítulo anterior) eran motivo de desórdenes, de ligereza moral, daban rienda suelta a la superstición y al libertinaje pagano; perturbaban la producción, animando a la gente a perder el tiempo bebiendo y bailando cuando deberían estar trabajando. Se viera como se viera, desde el punto de vista de la cultura urbana dominante, lo mejor era acabar con ellas. Costó un poco, pero al final se consiguió. La burguesía local no quería que la asociaran con esas diversiones anómalas y vulgares, lo que redujo su esplendor y las privó del incuestionable prestigio del que antes gozaban. Los tiempos agitados de la política llevaron a la vinculación real o imaginaria de las diversiones tradicionales con las protestas políticas o con las actividades subversivas. A los funcionarios públicos y de la policía, ajenos a las localidades que administraban, las prácticas populares ruidosas les parecían especialmente amenazadoras, en parte por ignorancia, en parte porque siempre podían degenerar en manifestaciones menos inocuas. En cualquier caso, el límite entre ambas era vago y tenue. Como señala Maurice Agulhon, las expresiones de casi todo tipo incorporaban un ritual tradicional (la música brusca o la farandola), y eso podía servir fácilmente para una manifestación política o convertirse en ella. Las fuerzas del orden también desaprobaron la descarga de armas de fuego

diversas para celebrar bautizos, fiestas de boda, procesiones y festivales. Este uso indiscriminado de las armas, que la Administración prefería reservarse, tuvo que ser reprimido con multas y penas de prisión.[1021]

En este proceso, la Administración y la policía chocaban no solo con las costumbres, sino también con las autoridades locales, para las que dichos ritos eran habituales y en absoluto escandalosos. La tormenta que se desató en Vézelay en diciembre de 1853 a causa de una tradición local llamada *garçonnade* es un ejemplo típico de estos encuentros. «Cada vez que se celebra un matrimonio entre una joven de la ciudad y un joven de fuera de la localidad —cuenta el juez de paz local—, los jóvenes de la clase obrera tienen la costumbre de reunirse, armados con rifles, para ofrecer a los novios un cumplido, que acompañan disparando sus armas. Esto es lo que llaman rendir honores a la pareja casada». En realidad, el asunto era probablemente más complicado. Un saludo ruidoso a los recién casados era bastante normal, y generalmente a los jóvenes que rendían tal homenaje se les pagaba algo. Pero, más allá de esto, se imponía una «multa» al cónyuge forastero por apropiarse de una de las chicas del lugar. No hay forma de saber hasta qué punto perduraba el recuerdo de estas tradiciones en la ciudad de Vézelay, cuya «burguesía», según se lee en un informe escrito unos meses antes, parecía «haber conservado, como la ciudad en la que vive, el carácter y la fisonomía de una época anterior». En cualquier caso, el informe del juez de paz proseguía así:

> Haciendo honor a esta costumbre inmemorial, 14 jóvenes de Vézelay se reunieron el día 15 con motivo del matrimonio de mademoiselle Reuch y, armados con fusiles, desfilaron tocando sus tambores entre las 7 y las 8 de la tarde hasta la casa de los Reuch para acompañar a los novios a la ceremonia civil. El cabo de la Gendarmería acudió hacia las 10 de la noche para informar de los hechos, ya que estos constituían un desorden nocturno que perturbaba la paz de la población y, al mismo tiempo, un incumplimiento de una ordenanza de la policía municipal que prohibía el uso de armas de fuego en la ciudad.
>
> Le comenté al cabo la costumbre mencionada, que si no es una excusa es al menos un atenuante, y le invité a mostrar indulgencia. Pero el cabo me informó de que esos jóvenes iban todos vestidos con uniformes de la Guardia Nacional, que ninguno de ellos tenía

derecho a llevar, y que decían tener permiso del alcalde, que supuestamente había discutido el asunto con el superintendente de la policía, pero no le había informado a él [al cabo], jefe militar de la localidad especialmente encargado de mantener el orden público y reprimir toda violación del mismo.

Al día siguiente, la ceremonia religiosa tuvo lugar por la mañana, con la guardia de honor todavía presente y activa. Hacia el mediodía se les pudo ver bajando por la calle principal, a toque de tambor. Conservaban los uniformes, pero habían dejado de lado las armas para llevar un barril de vino (sobre el cual uno de los jóvenes iba sentado a horcajadas), pasteles, pan y otras viandas: «Una marcha grotesca», opinó el juez de paz que se cruzó con ellos. Sin embargo, como hombre del lugar, estaba dispuesto a ser tolerante, e invocó los antiguos usos y las inocentes intenciones de los acusados para rogar la indulgencia del fiscal imperial en su favor. El jefe de policía también suplicó clemencia: «He preguntado a varios lugareños y todos han dicho que siempre se ha hecho así». El propio alcalde había proporcionado los uniformes, de un montón de material viejo que tenían almacenado en el Ayuntamiento, y la licencia que había entregado el 1 de diciembre decía «como ha sido la costumbre desde tiempos inmemoriales sin el menor perjuicio». En la correspondencia posterior, el alcalde le diría al prefecto que las *garçonnades* se remontaban «de alcalde a alcalde hasta mediados del siglo XVII», y que por su parte él había expedido permisos para tales asuntos solo el año anterior sin hacer preguntas.

Las autoridades, sin embargo, se mostraron implacables. El prefecto respondió que el alcalde era el culpable del embrollo con el gendarme, por menoscabar su autoridad. «Ninguna costumbre, ningún precedente debe o puede darle a usted el derecho de permitir que unos jóvenes se pongan, en contra del artículo 259 del Código Penal, los uniformes de la guardia nacional y, para celebraciones particulares, organicen durante dos días una compañía ruidosa y armada». La tradición no era una excusa, ni la jerarquía tradicional. El alcalde se quejó de que se daba preferencia al gendarme sobre él. «No puedo ni imaginar que se me compare con un cabo. ¿Y a quién favorece semejante decisión […]? [La suya] es una cabeza

alemana, tan incapaz de entender el sentido del reglamento de policía como de hablar francés o de actuar como un francés». El cabo de la gendarmería se llamaba Schoettel, y se supone por el nombre que era alsaciano. Pero era el representante de las autoridades nacionales frente a las locales: una olla de hierro que chocaba con viejas vasijas de barro. A los pocos días, el alcalde y sus ayudantes dimitieron, al igual que el doctor Reuch, padre de la novia, que era miembro del Consejo de Sanidad del Yonne y de otros organismos departamentales. El prefecto aceptó sus dimisiones. De la agria disputa no quedó más que un grueso archivo de correspondencia.[1022]

La policía y las normas de seguridad siguieron adelante. Se codificó y restringió el uso de fuegos artificiales. Se introdujeron pistolas que solo podían disparar balas de fogueo. La ley y el orden aplicados con solicitud iban minando el caos festivo de siglos. Pero el 25 de abril de 1905, el alcalde de Cheny (Yonne) aún consideró necesario publicar el siguiente *arrêté*:

> Considerando que la costumbre que tienen los jóvenes de disparar tiros para rendir honores con ocasión de un matrimonio o de alguna otra ceremonia (la costumbre generalmente llamada *billarde*) puede ser peligrosa para los demás y para ellos mismos [...]; que esta costumbre, que es perfectamente loable y atestigua las buenas intenciones, puede ser sustituida ventajosamente por el ofrecimiento de flores, la recitación de cumplidos, etc., dispongo: [...] Las *billardes* estarán prohibidas en el municipio de Cheny.[1023]

Las formas públicas de entretenimiento también perturbaban cada vez más a los sensibles. No todos los actos eran tan inocuos como el muy popular de Prats (Pirineos Orientales), en el que hombres con los ojos vendados y armados con sables acuchillaban grandes salchichas colgadas en la calle del pueblo. La mayoría de las fiestas incluían una «tortura», ya fuese real, ya fuese en efigie. «No hay fiesta que se precie sin tortura», como señalaba Louise Michel a propósito de su Alto Marne natal.[1024] Se podía quemar un monigote, por ejemplo, del rey Herodes o incluso unas piedras, pero los animales vivos eran más satisfactorios: gatos, ratas, zorros, serpientes o sapos.(218) La lista sugiere el propósito

simbólico original de eliminar el mal (gatos o sapos, familiares de las brujas), o seres nocivos (roedores o depredadores). Pero la excitación sádica puede haber sobrevivido a la intención profiláctica. Una ley de 1850 que prohibía la crueldad con los animales puso fin a estas prácticas, pero aparentemente no a los juegos sangrientos y crueles.

Todo el mundo conoce las peleas de gallos, que la legislación aún no ha erradicado. Pero los pájaros atados se utilizaban en juegos de habilidad o de azar: atados a una rama o a un mástil para dispararles, o matarlos a pedradas o a cuchilladas por hombres que iban a caballo con los ojos vendados. En el siglo XVIII, en los alrededores de Sacy (Yonne), los hombres compraban una cabra, la ataban y le lanzaban garrotes o piedras hasta matarla. El cuerpo se asaba y se comía, y quien la hubiera matado quedaba exento de participar en los gastos. En el siglo XIX ya no se oye hablar de este tipo de diversión, pero los gansos siguieron siendo un objetivo popular para un deporte parecido, que todavía se practica como parte de las festividades del 14 de Julio en varios lugares. En Saint-Florentin (Yonne), el alcalde, *ceint de son écharpe*, abrió el acto rodeado por los concejales del Ayuntamiento, que presumiblemente le ayudaron a lanzar la primera piedra. En el Bajo Vivarais, aunque hasta 1914 se organizaban concursos de tiro de escopeta con ovejas como blanco, el deporte favorito era el *tir au poulet*. Al infortunado pollo lo ataban por una pata en un agujero en el suelo, o lo colgaban de un árbol. Los competidores que pagaban por cada lanzamiento le lanzaban piedras. El hombre cuya pedrada acababa con el ave se llevaba el bote. Aunque estaba prohibido, en 1939 todavía se jugaba en Vans y en Malarce (Ardèche).(219)

La forma más original de este deporte parece haber sido ideada por los barqueros del Allier, que colgaban un ganso por las patas de una cuerda que atravesaba el río, y luego se lanzaban sobre él desde la proa de un bote de remos. Si un hombre lograba agarrarlo por el cuello mientras caía al agua, puede que la sangre del pobre ganso regara a la tripulación, pero habían ganado el ave. Este tipo de juegos perduró hasta finales de siglo. Se habla de ellos en Auvernia, en la Lorena,

en el Franco Condado. Sin duda, la gente se divertía todo lo que podía.[1025]

Para los campesinos, los juegos no eran juegos, sobre todo cuando eran competitivos. Incluso las carreras de caballos, que constituían una característica antigua de muchas fiestas en Bretaña y otras regiones, dieron lugar a problemas y peleas que llevaron a su erradicación.(220) Este era el caso en particular de distintos juegos de pelota parecidos al rugby que se jugaban en equipo y eran muy populares en aldeas y caseríos. Desde Bretaña hasta Picardía, el *soule* (*choule*) o sus variantes sobrevivieron hasta finales de siglo, y en algunos lugares incluso después, a pesar de los numerosos intentos de prohibirlos. La popularidad del juego sigue reflejándose en numerosos apellidos desde Bretaña hasta Artois (por ejemplo, Chouleur, Chollet, Le Cholleux, Le Choulloux, Le Solleux), en los topónimos (por ejemplo, el valle de Solle en el bosque de Fontainebleau) y en los usos lingüísticos (por ejemplo, la expresión normanda para echarle a alguien los perros: *chouler un chien contre*). El juego era estacional, se jugaba solo desde el Carnaval hasta los meses de Cuaresma, lo que indica que no era un simple entretenimiento (por muy sangriento que fuera). Por supuesto, reflejaba las rivalidades comunales y las perpetuaba creando nuevas fricciones. Una partida de *soule* duraba muchas horas y terminaba con numerosos jugadores heridos, y a menudo algunos muertos. No es de extrañar que las autoridades lo desaprobaran e hicieran lo posible por acabar con él. Y en general lo consiguieron. En el noroeste del Orne, en Bellou-en-Houlme, donde en el partido anual (jugado con una pelota de cuero rellena de salvado que pesa unos seis kilos) participaban cientos de jugadores y hasta seis mil espectadores atraídos por la sangrienta reputación del espectáculo, fueron necesarias cuatro brigadas de gendarmes para detener el partido en el Mardi Gras de 1851. El partido se jugó de forma clandestina el domingo siguiente y durante algunos años más, pero la necesidad de mantener el secreto le restó diversión, y se dejó de jugar, al igual que su homólogo de Saint-Pierre-d’Entremont, también abandonado en la década de 1850, solo después de un gran despliegue de fuerza.[1026]

De un modo u otro, las fiestas eran sinónimo de disturbios.

Es significativo que en el Allier un término para designar las fiestas fuera *riotée*. Al fin y al cabo, ese era parte de su propósito: alterar el ritmo uniforme de la vida cotidiana y así refrescarla. Pero el bullicio, la descarga de energías reprimidas, como deploraba el prefecto de los Altos Pirineos, daba lugar a «excesos a menudo perjudiciales para la salud y casi siempre para la buena conducta», que con demasiada frecuencia se convertían en «ocasión de disturbios públicos». Ahí estaba el problema. Y lo que era cierto en los Pirineos a principios del siglo XIX siguió siéndolo en toda la Francia rural hasta principios del siglo XX.[1027]

Las peleas formaban parte de estas diversiones tumultuosas. El entusiasmo que provocaba cualquier breve pausa en la rutina —y a veces la bebida— encendía más los ánimos. Las burlas se convertían en peleas, la contención en reyertas. Los que estaban acostumbrados lo consideraban normal. En 1774, un sacerdote de la Argonne describió una ceremonia a cuyo término «la gente se va de juerga, a bailar, a pelearse, etc.». Abogaba por la abolición de la ceremonia, pero no de las formas de diversión que la seguían. Al fin y al cabo, las batallas entre los jóvenes del pueblo eran a menudo rituales, aunque no por ello menos sangrientas. Las peleas en las ferias y fiestas, al igual que el intercambio de burlas o la competición en los deportes, eran probablemente herederas degeneradas de conflictos comunales medio olvidados, de guerras locales o de largos procesos judiciales por los derechos de los pastos, la madera, el agua o los prados. En 1862, Jules Michelet recordaba que los pueblos solían pelearse sin saber por qué, y añadía que en lugares un poco apartados seguían haciéndolo. Esto parece confirmarlo el alcalde de Osséja, en la Cerdaña, que se cuidaba mucho en cada fiesta del pueblo de mantener separados a los posibles contendientes, dando por descontado que «la división existente entre los jóvenes de este municipio debe dar por fuerza lugar a peleas».[1028]

Después de mediados de siglo, la mayoría de las referencias a este asunto se alegraban de que las sangrientas reyertas fueran cosas del pasado, aunque matizaban la afirmación para demostrar que todavía perduraban, como parece haber sido el caso en los Bajos Pirineos, donde los esfuerzos conjuntos de

las autoridades eclesiásticas y judiciales habían sofocado en 1858 solo de forma incompleta las peleas tradicionales. O en Aubrac, donde la popularísima peregrinación al lago de San Andéol fue finalmente abolida en 1867 tras un combate especialmente sangriento. El clero llevaba tiempo intentándolo, pero solo se consiguió con la intervención policial. Como solía pasar, la simple oposición del clero no acostumbraba a servir de nada cuando estaban en juego los intereses populares. En el *pardon* bretón de San Hervé, celebrado en la frontera entre el Vannetais y Cornouaille, se producía una sangrienta lucha ritual por el estandarte del santo, cuya posesión aseguraba una abundante cosecha de alforfón ese año. La batalla dejaba siempre muchos heridos, a menudo graves y a veces mortales. Un clérigo intentó suspender la procesión para evitar ese derramamiento de sangre, pero se encontró, como explicó un cronista del Finisterre, con que «los bretones solo obedecen ciegamente a sus sacerdotes cuando estos se muestran esclavos de las antiguas creencias». Tras irrumpir en la sacristía, los campesinos tomaron el estandarte y obligaron al cura, atado a una silla, a asistir a la ceremonia y a la batalla posterior. [1029]

Hay indicios que apuntan a que, como en el caso de todas las tradiciones, la generación más antigua de muchos pueblos desempeñó un papel no desdeñable en el mantenimiento de los enfrentamientos tradicionales. Nos encontramos con quejas de que cuando los jóvenes «de diversos partidos» se proponían celebrar reuniones conjuntas para organizar las fiestas locales, la oposición provenía de los mayores: «La vejez no suaviza el ánimo violento que los mayores conservan de su pasado». Este pasado era su experiencia revolucionaria y el ajuste de cuentas consiguiente. El tiempo ayudaría a amortiguar esos factores, aunque solo fuera por la defunción de los implicados. Pero sabemos que la memoria era larga y poderosa en los pueblos, lo suficiente para que un candidato ganara unas elecciones parlamentarias en el Jura en 1902 señalando que el tío de su rival había participado en el juicio a los republicanos a raíz de los hechos del 2 de diciembre de 1851.[1030]

A veces la memoria colectiva se diluía cuando la escuela

vertía en ella nuevas ideas. Puede ser que las rencillas entre aldeas disminuyeran a medida que el servicio militar creaba vínculos, o al menos referentes comunes, que se extendían más allá de los límites del propio pueblo y perduraban después de dejar de lado el uniforme. Incluso puede ser, como ha planteado Charles Tilly, que la violencia colectiva se nacionalizara y, por tanto, se trasladara a un plano menos inmediato.[1031] Desde luego, la aplicación de la ley por parte de la policía ganó en contundencia, y a medida que avanzaba el siglo —especialmente en su segunda mitad— las peleas se convirtieron en un asunto menos comunitario y más personal.(221)

En 1875, Maurice Bastié recordaba las sangrientas peleas que inevitablemente marcaban las fiestas votivas de los pueblos del Tarn. Se alegraba de que la «bárbara costumbre» hubiera desaparecido por aquel entonces. Pero no era así. Testimonios escritos de Bretaña y de los Pirineos indican que se había producido una transferencia, que seguían dándose graves enfrentamientos, pero dentro de la estructura de las instituciones modernas, en la rivalidad política o en los reclutamientos.[1032] No obstante, la violencia pública y las peleas entre bandas difícilmente pueden citarse hoy como prueba de arcaísmo. Lo que importa es su contexto y sus causas: a finales de siglo mostraban ya la impronta y utilizaban la terminología del mundo moderno.

Una de las costumbres más criticadas, según un observador militar de 1863, era «el loco y ruidoso jolgorio» del Carnaval: «En estos días de alegría y abandono, los espíritus de los aldeanos se desbordan; los disfraces grotescos, los *charivaris*, las canciones excitan la alegría de unos, la legítima irritación de otros; de ahí que no solo despierten la imaginación de los poetas rurales, sino que a menudo den lugar a riñas y a peligrosas peleas».[1033]

Parece que se ha perdido de vista la idea de que el Carnaval, que en aquella época duraba desde la Epifanía hasta el Miércoles de Ceniza, tenía una función concreta. Los fines revivificadores y purificadores del ceremonial procaz, ignorados por las clases altas, al final acabaron también

olvidándolos los participantes. Los lazos que las máscaras reforzaban periódicamente entre los muertos y los vivos, la magia profiláctica de las hogueras y sus cenizas esparcidas, la magia simpática de los disfraces y las representaciones, la expiación simbólica del propio Carnaval, que llevaba los pecados de la comunidad a las llamas, se convirtieron en una celebración estacional llena de travesuras, bromas y burlas. Pero incluso estas podían estar teñidas de amenazas. El relato desapasionado del observador militar nos da todas las pistas que necesitamos para entender por qué cualquier cosa que contuviera el más leve atisbo de rito y festejo tradicional era motivo de malestar entre los representantes oficiales.[1034]

Los disfraces, las charangas, las chirigotas y los versos potencialmente subversivos y críticos con los notables del pueblo llevaban el germen de los disturbios.(222) Las procesiones y las contraprocesiones podían chocar fácilmente, como ocurría de vez en cuando en Pouilly-sur-Loire, donde un grupo de jóvenes organizaba una procesión el Miércoles de Ceniza para burlarse de los penitentes y hacerlos reír; los jóvenes, vestidos con camisas blancas y gorros de algodón con paja que casi ocultaban el rostro, llevaban cadenas y cántaros llenos de vino para beber, y se azotaban unos a otros por la ciudad ante la indignación de los más devotos. Incluso en las pequeñas aldeas, grupos opuestos organizaban bailes rivales, poniéndose gorros rojos o blancos para indicar su bando, y los hombres enmascarados se lanzaban a la lucha incitados por sus mujeres. Como alternativa, e igualmente grave, se oye hablar de «disfraces destinados a menoscabar el honor y la reputación del alcalde y del cura». Los culpables eran severamente castigados.[1035]

El posible contenido político era algo que temían especialmente las autoridades. Se mantenía una estrecha vigilancia; las alusiones a temas políticos y sociales, o las expresiones de crítica y oposición eran rápidamente suprimidas. El juicio final del orondo Carnaval, condenado a morir cuando la Cuaresma tomaba el relevo, ofrecía una excusa práctica para condenar a los ricos, «insultos vivos a la sobriedad campesina», si es que no daba lugar a declaraciones políticas más explícitas.[1036] En Brie formaba parte del Carnaval un «juicio al marqués y a la marquesa». En el Var, se

habla de las sensaciones políticas que podía provocar.(223) Las tensiones políticas de la década de 1850 produjeron una rica cosecha de infracciones de este tipo a las que las autoridades debían hacer frente. En Mauzé (Deux-Sèvres), un *bourg* francófono en una campiña *patoisante*, tenemos noticia de una procesión en la que la pieza central era una joven campesina que simbolizaba la Libertad encadenada que cantaba una y otra vez el «Chant des Vignerons» de los rebeldes del sur. En Volonne (Bajos Alpes) el sacerdote se convirtió en objeto de una mascarada «inmoral e irreligiosa», cuyos organizadores acabaron en los tribunales. En varios lugares los militares, obsesionados por las sociedades secretas que se enviaban señales a la manera de los mohicanos de James Fenimore Cooper, apagaron las hogueras encendidas para la ocasión. En Bray (Somme) el alcalde prohibió el uso de máscaras después de la puesta de sol, y la gendarmería intervino cuando los jóvenes revoltosos se reunieron «para cantar y causar desorden». La población parecía dispuesta a desafiar la norma hasta que fue acallada por una demostración de fuerza: dos brigadas de gendarmes y una compañía de infantería enviadas desde la cercana Peronne «tuvieron un efecto muy positivo».[1037]

El Imperio desapareció, pero no la desconfianza hacia las fiestas populares. Nos enteramos de que en febrero de 1877, durante una farandola en Arles-sur-Tech (Pirineos Orientales), se evitó por poco una pelea entre republicanos y legitimistas gracias a la intervención de la gendarmería. La misma tensión amenazó el Carnaval de 1878, en el que los partidos rivales pretendían celebrar bailes por separado.[1038] La política rompía la comunión de las grandes ceremonias estacionales. Las cuestiones y las divisiones nacionales complicaban las locales y contribuían a acentuarlas.

También interferían en ellas de otra manera. Desde la Revolución, las fiestas habían sido reconocidas como instrumentos didácticos útiles para crear actitudes deseables.(224) La Constitución de 1791 decretó la creación de fiestas nacionales «para preservar la memoria de la Revolución francesa, mantener la fraternidad entre los ciudadanos y vincularlos a la Constitución, la patria y las leyes». La expresión del entusiasmo, aunque fuese artificial, crearía

entusiasmo, engendraría o reforzaría la adhesión a un régimen o credo. Con este fin, las fiestas oficiales competían con las tradicionales, a las que finalmente contribuían a asfixiar. Los sucesores de la Revolución siguieron su ejemplo: el 25 de agosto con Luis XVIII, el 4 de noviembre con Carlos X y el 1 de mayo con Luis Felipe eran días festivos dedicados al rey.

La documentación existente revela la seriedad de los intentos de crear fiestas donde antes no las había. Los alcaldes y los ayuntamientos tenían que organizar celebraciones e informar sobre su éxito. El trabajo estaba prohibido. Debía haber iluminaciones festivas, campanas, fuegos artificiales, bailes, servicios religiosos y distribución de limosnas. Los archivos están repletos de informes de autores casi analfabetos que atestiguan sus esfuerzos humildes, su gran pobreza y su escaso éxito, en parte porque, cuando los recursos eran limitados, los aldeanos destinaban los que tenían a las fiestas tradicionales.

Los subsidios proporcionados por el prefecto o por los ciudadanos ricos solo servían normalmente para que una legión de indigentes vitorease al rey después de que repartieran pan o un barril de vino para atraer al público, pero cuanto más pobre era el pueblo, menos probable era que existieran esos subsidios. En los Aspres (Pirineos Orientales), «l'assistance na pas été autant nombreuse que l'inspiration de la fete devoient nous faire espérér malgré que nous les abons exciter». En Saint-Hipolite [*sic*], «jai fait publié par le Crieur public la veille dans toute la Commune que personne ne pouvait travaillé messieurs les avitans de la commune ont violé la loi une grande partie».[1039]

Los campesinos eran reacios a dejar de trabajar para estas nuevas fiestas en general, y se oponían especialmente a la fecha de noviembre elegida por Carlos X, cuando el frío y las lluvias limitaban las posibilidades de disfrute, y solía haber siembras de invierno u otros deberes que no se podían aplazar.[1040] Esto era aún más cierto en el caso del 6 de octubre, día de luto nacional por la ejecución de Luis XVI, cuando ni siquiera se podía bailar para compensar la molestia de la ociosidad forzada. La fiesta desapareció del calendario con los Borbones, y Luis Felipe tuvo la suerte de que el día de

su santo cayera en el 1 de mayo, una fecha en la que ya existían desde hacía tiempo celebraciones populares: gracias a la coincidencia con el Primero de Mayo, los palos de mayo podían presentarse como símbolos de lealtad y honor al rey. A pesar de todo, la celebración se trasladaba a veces al domingo más cercano, en la certeza de que nadie participaría en un día entre semana. Así ocurrió en los Pirineos Orientales en 1841. Ese mismo año, el subprefecto de Saint-Flour (Cantal) al informar sobre las solemnidades y festejos en su ciudad, añadió: «En cuanto a los municipios rurales, es imposible hacer nada, especialmente en un día entre semana».[1041]

Sin embargo, gracias a la constante presión del prefecto, los municipios rurales del Cantal empezaron a aceptar el Primero de Mayo al final del reinado, sobre todo porque la fecha también permitía dispensar caridad a los pobres, que no dejaban de expresar el debido agradecimiento.(225) Sin embargo, ninguna de estas fiestas inventadas tuvo tiempo de incorporarse a la tradición local: nueve años en el caso de la de Luis XVIII, cinco en la de Carlos X y diecisiete en la de Luis Felipe eran demasiado poco. Luego vinieron las celebraciones de la proclamación de la Segunda República en 1848. Alain Corbin considera que fueron las últimas ocasiones en las que el folclore y la vida política se compenetraron de forma verdaderamente espontánea en el Lemosín. En el Forez, Benoît Malon recuerda el domingo de marzo en el que el pueblo plantó un árbol de la libertad, con dos cubas de vino gratuitas colocadas en la plaza del pueblo, y pan blanco y queso gratis para todos los niños. Malon y su hermano pequeño tomaron medio vaso de vino y «muy emocionados, seguimos a los dos tamborileros que desfilaban de un lado a otro del pueblo, seguidos por los entusiastas que gritaban: "¡Viva la República!"».[1042]

Sin embargo, las viejas costumbres se resistían a desaparecer. En noviembre de 1848, para promulgar la nueva Constitución, no bastaban informes extraoficiales, sino que tenía que haber *procès-verbaux* oficiales. La Constitución tuvo su propia fiesta, y una ley de 1849 instituyó la celebración de ceremonias conmemorativas de la Revolución en febrero y una fiesta de la República el 4 de mayo. Apenas hubo tiempo

para celebrarlas antes de que el Segundo Imperio las sustituyera por una nueva fiesta el 15 de agosto, que tenía la ventaja de coincidir con la Asunción de la Virgen, y se aplicó con la eficacia habitual del régimen. A esas alturas, el aumento del número de empleados públicos y la creación de escuelas que podían movilizar a los niños ya eran una garantía de mayor participación. Así, en 1852, en Saint-Hippolyte (Pirineos Orientales), donde una generación antes el alcalde apenas alcanzaba a garabatear sus informes y no se podía celebrar misa por falta de párroco, encontramos una escuela, una bandera, un policía municipal que podía hacer las veces de abanderado, un *cantonnier* y un alcalde cuya retórica tenía un claro tinte poético.[1043]

Pero el apogeo del ceremonial cívico no llegó hasta la década de 1880. El año 1879 fue el primero de la «República de los republicanos», con el nombramiento de Jules Grévy como presidente. Los poderes públicos volvieron de Versalles a París. «La Marsellesa» se instituyó como himno nacional. En 1880, el 14 de Julio se convirtió en la fiesta nacional, pero también tardó en ser aceptada, en parte debido a los opositores a la República, como los numerosos sacerdotes que se negaron a hacer sonar las campanas o a ondear la tricolor desde sus campanarios.[1044] Pero el principal problema fue, como en otros casos, la inoportunidad de la fecha, en un momento del año en el que los campesinos estaban particularmente atareados y cansados, lo que demuestra, si es que hacía falta prueba alguna, la ignorancia (o indiferencia) de los políticos hacia lo que era más adecuado para la época de la cosecha. En algunos casos, la fiesta se trasladó al domingo más cercano; en muchos más, se pidió permiso para hacer lo mismo.[1045] El éxito de las peticiones dependía de la orientación política local, sobre todo cuando se trataba de personas notables y mientras la celebración seguía siendo, como en su invención, una «fiesta de burgueses».[1046] En muchos lugares, la situación debió de ser como la de Blond (Alto Vienne), descrita en un informe de 1882:

> Je vous répond a votre l’etre et linstituteur avais mis un drapou ainsi que son adjoin qui en avais mis un a sa croisé aveque un écris ou il yavais vive la republique liberté egalité et fraternité et bien y i

luminé…

au burau de tabaque il yavais un drapau ainci au bureau de la poste un drapau votre frere avait mis des chandelles a leurs croissé des bougis bruler sur le mur de vans la mairie mais pas de drapau a la mairie.

des geunes gens se sont procurer de la poudre et ont fais partir quelques caux de essepion de petit canon.[1047]

Resulta bastante probable que en la década de 1880, a pesar de un siglo de esfuerzos, en muchos pequeños municipios (como Orcines, en el Puy-de-Dôme) no hubieran conocido nunca estas celebraciones públicas. La mayoría parecía considerarlos ocasiones poco importantes, cuando no auténticas molestias, y el coste de las celebraciones, una imposición. El prefecto disponía de un presupuesto reducido para subvenciones, pero no daba para mucho. La mayor parte de los gastos tenía que sufragarlos el Ayuntamiento, o sea, sus ciudadanos. Esto provocaba inevitablemente un tira y afloja entre la tradicional fiesta local y la nueva fiesta nacional. Las consideraciones políticas complicaban las cosas, ya que los detractores de la República apoyaban la celebración antigua y sus partidarios se oponían a ella, aunque solo fuera de forma implícita.[1048] En cuanto al maestro del pueblo, la hostilidad a las formas obsoletas y a los partidarios de la superstición solía parecerle del todo acorde con su apego patriótico a la República, a la patria y al 14 de Julio.(226)

En 1889, cuando la República celebró el centenario de la Revolución, las fiestas patrocinadas oficialmente habían progresado en ambición y contenido. Los banquetes se habían convertido en parte esencial de las festividades, las iluminaciones ya no eran la excepción sino la regla, y la iniciativa popular podía incluso intervenir para iniciar bailes improvisados. Luego llegó el decenio de 1890 y el Ralliement, que supuso que los «*réacs*» que durante tanto tiempo se habían abstenido de las fiestas gubernamentales se animaran a participar en ellas. Y el propio 14 de Julio «se convierte cada vez más en una tradición», de modo que, como se complace en señalar el subprefecto de Riom, «muchas pequeñas comunidades rurales lo celebran el mismo día en lugar de aplazarlo al domingo siguiente».[1049]

Una de las víctimas de la competencia entre festividades,

en la que el 14 de Julio resultó el claro ganador, fue la procesión religiosa de la Iglesia. Existe una relación directa entre la abolición oficial de dichas procesiones y el patrocinio gubernamental de los festejos civiles, como demuestra que un municipio republicano tras otro prohibiera las celebraciones religiosas y que el Gobierno se quedara para los festejos civiles a los soldados que daban color al evento y a menudo atraían a una multitud importante. Gustave Hervé, que creció en Brest, recordaba cómo, a partir de 1881, «ya no era la procesión del Corpus la que atraía la atención de todo el mundo [...] sino el 14 de Julio con su gran desfile». A mediados de la década de 1890, este efecto había llegado a las pequeñas ciudades-mercado, como Billom (Puy-de-Dôme), donde en 1896 las procesiones de verano, antaño tan importantes, pasaban casi desapercibidas. Su lugar lo había ocupado el 14 de Julio, «ahora aceptado por todos, incluso por los reaccionarios».[1050]

Pero si las grandes ceremonias de la Iglesia fueron a menos, lo mismo les sucedió a las fiestas y los ritos locales más humildes.(227) De esto tenemos noticia ya en tiempos de la Monarquía de Julio. Las disensiones entre las autoridades y la Iglesia, guardián supremo de las ceremonias tradicionales; la rebeldía ocasional de los bomberos o de la guardia nacional, que se negaban a aportar el toque marcial o musical a los desfiles de los pueblos; la división de una sociedad que asistía a las cosas en común y que empezaba a separarse en facciones: todo contribuía a hacer menos habituales y menos atractivas las fiestas comunes. También aquí la rivalidad con los festejos oficiales era una lucha desigual. En muchos casos, las escuelas locales habían suspendido la actividad con motivo de una determinada conmemoración (como la celebración de San Nicolás en la Lorena y el Borbonesado), pero eso dejó de tolerarse en 1855 para que las fiestas oficiales lo tuvieran todo a su favor. Los capitanes victoriosos de las *bravades* provenzales ganaban demasiado capital político para que las autoridades los vieran con buenos ojos. En cualquier caso, quedaban pocos hombres dispuestos a arruinarse para adquirir prestigio local. La última *bravade* de Draguignan se celebró en 1860. Los rituales de mayo, igual que los del Carnaval, podían prestarse a alusiones

calumniosas que la justicia se encargaría de reprimir. Otras costumbres locales acababan en borracheras seguidas de batallas campales. Los *chevau-fug* de Montluçon fueron prohibidos en 1869. Las hogueras de las noches de San Juan (23 de junio) o de San Pedro (29 de junio) eran un peligro de incendio y también daban lugar a frecuentes disturbios. Además, reflejaban las divisiones políticas: un partido las asumía como algo propio y el otro se oponía. En Arles-sur-Tech (Pirineos Orientales), en 1878, solo los legitimistas bailaron en la fiesta de San Juan. Los republicanos se mantuvieron al margen. La hoguera del pueblo no duró mucho más.[1051]

Las causas de la decadencia eran múltiples y la decadencia en sí, evidente. La creencia en la función benéfica de las ceremonias populares se desvanecía. El control del medioambiente gracias a la tecnología había ido mejorando. Las tesis contrarias perdían terreno frente al mensaje rival que transmitían los libros de la escuela elemental y la prensa popular. El 14 de Julio representaba el progreso y un nuevo tipo de esperanza. No se trataba tanto de que el progreso técnico resolviera muchos problemas del pasado o de que no surgieran nuevos problemas como resultado del mismo. Se trataba más bien de que hombres a los que se les había enseñado a buscar causas sobrenaturales y soluciones mágicas para sus problemas estaban aprendiendo a abordarlos por otros medios o, lo que es igual de importante, a confiar en el progreso y en la promesa de una vida mejor en el futuro. La ciencia y la tecnología que hacían innecesaria la magia también borraban los recuerdos que indicaban a la gente por qué ciertos ritos habían tenido sentido. Los cultos estacionales sobrevivieron, pero dejaron de considerarse útiles y, por tanto, de poseer un significado. Se convirtieron en juegos de niños y se toleraron —cuando no molestaban demasiado al mundo de los adultos—, sobre todo como entretenimiento.

La relegación de las celebraciones serias al rango de juegos infantiles es uno de los indicios más llamativos de lo que Max Weber llamó el «desencantamiento del mundo». La racionalización de un universo en el que se podía esperar que

el efecto siguiera a la causa avanzaba a toda velocidad. Y el encantamiento se reservaba a los niños.

En 1860, un oficial del ejército, al ver a las reinas de mayo recogiendo dinero en el Isère, observa: «En otros tiempos eran los adultos los que daban el espectáculo. [...] Hoy solo las niñas continúan la tradición». Antiguamente, las reinas de mayo eran muchachas núbiles que recogían regalos y dinero para sus dotes. Pero ahora la práctica se consideraba absurda y se dejaba en manos de los niños. Quince años antes, en ese departamento, otro funcionario había señalado que muchas parroquias de montaña elegían un rey y una reina de mayo, que marcaban el curso de los rituales del día sentados en un trono. Luego, al avanzar el siglo, los reyes o *abbés de la jeunesse* se esfumaron. En 1860 habían desaparecido casi todos. Las niñas a las que elegían reinas de mayo y criadas de la reina continuaban con el rito, vacío de contenido, recogiendo dinero para gastarlo en la «compra de chucherías».[1052]

El ritual no tardó en degradarse aún más y en quedar en manos de los hijos de los pobres. Lo mismo pasó con las numerosas celebraciones —Año Nuevo, la Epifanía o el Carnaval, según la zona— en las que en toda Francia los jóvenes recorrían los pueblos, a menudo disfrazados, cantando cancioncillas tradicionales y recogiendo regalos —embutidos, frutos secos, huevos, dinero— para terminar con una fiesta en la posada local. Primero los disfraces se hicieron más sencillos. Luego, los regalos se volvieron cada vez más simbólicos. André Varagnac comenta que, a medida que la dieta mejoraba y la carne, en particular, empezaba a considerarse un alimento básico, estos regalos en especie ya no prometían un banquete excepcional, y se abandonaron por cuestiones de criterio popular y de orgullo de quienes los recibían. En cualquier caso, a finales de siglo se sabe que estas rondas puerta a puerta eran cosas de niños. En el Alto Vivarais, donde las máscaras y los disfraces habían sido una práctica común para los adultos y la «juventud», la costumbre se fue abandonando cada vez más después de 1870 hasta que en 1914 «estaba desacreditada por completo y se consideraba una diversión infantil». En el Franco Condado, «salvo raras excepciones, hoy en día solo los niños, sobre todo los de los

pobres, andan recogiendo regalos». Del mismo modo, en Cleebourg (Bajo Rin) solo las criaturas pobres iban en busca de lo que en los años treinta del siglo XX pasó a considerarse limosna.[1053]

Los árboles, las ramas o los palos de mayo que se plantaban en las plazas de los pueblos, o delante de la casa de la pareja más reciente, o ante las casas de todas las muchachas de la aldea, perdieron su antiguo significado como símbolos de fertilidad o de la autoridad popular; incluso, con el tiempo, también su significado como signo de aprobación o desaprobación social. A finales del siglo XIX se dice que en el Franco Condado los jóvenes del pueblo, en lugar de colocar una rama delante de la casa de cada chica, «encuentran una señal colectiva más fácil y menos costosa» y colocan un solo palo de mayo en la plaza, con una botella vacía en lo más alto. Es cierto, añade el observador, que la administración forestal protestó enérgicamente por el enorme daño causado a los bosques por la antigua práctica. Pero uno no puede evitar pensar que esa oposición debió existir antes. Ahora, proporcionaba la racionalización de un abandono que reflejaba el agotamiento de la creencia. Lo único que quedaba era el recuerdo sagrado de la diversión y tal vez del beneficio, de modo que en muchos lugares los jóvenes ni siquiera ofrecían prendas a las doncellas que elegían, sino que las entregaban «vulgarmente a las autoridades municipales o a los mandos del cuerpo de bomberos […] para los festejos gastronómicos que vendrán después».[1054]

Así pues, los símbolos del Primero de Mayo perduraron, pero el recuerdo de su significado se desvaneció. Las referencias que encontramos a los mismos indican su decadencia. En el Mosa «todavía existen en un buen número de lugares» en 1890; en los Vosgos «tienden a desaparecer hacia el final del siglo»; en el Nivernais estaban «muy extendidos hasta 1914, después ya se encuentran más esporádicamente»; en el Franco Condado eran «algo selecto antes de 1914, para convertirse en rutinario después».[1055]

Lo mismo ocurría con muchas prácticas. Las fiestas de los pastores del Mâconnais, celebradas en su día por «adolescentes de entre quince y veinte años», se convirtieron en un jolgorio infantil.[1056] E incluso la tolerancia con las

travesuras de los niños fue menguando. En 1880, en Abbeville, los niños seguían recorriendo las calles en Semana Santa dando golpes con los martillos que blandían en la iglesia el Jueves Santo y cantando una antigua tonada en honor a san Esteban. En 1885 la costumbre estaba obsoleta, «a raíz de una ordenanza municipal».(228) Las hogueras de verano, grandes ritos de fertilidad, se alimentaban de la leña recogida por los jóvenes del pueblo de entre todos los habitantes. Después, la tarea de recoger la leña quedó relegada a los niños. Los propietarios de las casas empezaron a negarse a contribuir, por lo que la leña tenía que conseguirse a veces mediante el hurto. Los robos rituales, bien aceptados en la primera mitad del siglo, pasaron a ser vistos como una intrusión y un expolio más adelante. Hubo quejas y peleas. En Crécy-en-Brie (Sena y Marne) hacia 1860-1870 el robo de leña para la hoguera por parte de los niños dio lugar a «numerosos pleitos». Las autoridades municipales intervinieron con la prohibición de las colectas. En Brioude, en la década de 1880, estas cesaron por completo y quedó solo la costumbre de que los niños ofrecieran flores a sus padres ese día. En el Alto Loira, a finales de siglo, se seguían encendiendo hogueras de verano, pero ahora solo los niños bailaban alrededor de las llamas. También en el Morvan, donde hacia 1890-1900 los niños encendían la hoguera para el «fuego y la danza de las antorchas» el primer domingo de Cuaresma, una anciana de más de setenta años que fue a hacerse con una tea para protegerse de las tormentas explicaba que en su época no lo hacían los niños, sino los hombres y las mujeres, un rito serio, con sus fórmulas, pasos y sentido propios.[1057]

En principio, en toda Francia las hogueras retrocedieron con el siglo. En las Ardenas parecen haber ido a menos durante el Segundo Imperio, y los intentos de revivirlas en la década de 1890 no tuvieron mucho éxito. En Château-Thierry desaparecieron en la década de 1870. En 1885, en el Eure y Loir, donde unos años antes las hogueras ardían por todas partes, «la costumbre se está perdiendo». Del mismo modo, a mediados de la década de 1890 casi no había ninguna en Saintonge, aunque en la década de 1870 cada pueblo había tenido su «fuego nuevo». Las hogueras, antaño comunes en

todo el Delfinado, a mediados del decenio de 1880 parecen haber iluminado sobre todo los pueblos de montaña. En la Charente Marítima eran «bastante raras» a finales de siglo. [1058] El prestigio ligado al encendido de las hogueras disminuyó, desapareció o se convirtió en una manzana de la discordia política. El rey encendió una vez la hoguera de la place de Grève. En 1854, el subprefecto de Saint-Flour fue honrado como representante del emperador y se le concedió el privilegio de encender la hoguera el 15 de agosto.(229)

Tanto si era el noble como el cura, el alcalde, el habitante más anciano o el presidente de la agrupación juvenil, el responsable de encender la hoguera del pueblo reflejaba los valores existentes en su comunidad. En la década de 1880 se dice que en el Oise el clero se mantenía al margen del rito y que las hogueras las prendían los niños; una mala señal, como sabemos. En la Creuse y el Corrèze, donde las piras eran cada vez más raras, antes las encendían los notables locales, ahora la «gente del lugar», una expresión vaga que parece indicar su pérdida de prestigio. En el Lozère, los sacerdotes ya no prendían los fuegos de los pueblos y ahora recomendaban a sus fieles que evitaran las ceremonias exentas de carácter religioso. Los alcaldes se hicieron cargo de la ceremonia hacia 1885 y encendían la pira al grito de «¡Viva la República! ¡Viva el alcalde!». Y se bailaba a su alrededor al son de canciones en *patois* y de «La Marsellesa». En Clessé (Alto Saona), «antiguamente los hombres organizaban estas hogueras [las *bordes*, el primer domingo de Cuaresma], luego los jóvenes, después los niños solos se encargaban de recoger la leña y las espinas; finalmente, la antigua costumbre desapareció hacia 1910».[1059]

Existen pruebas en abundancia de que las hogueras, las ofrendas del Primero de Mayo y otras celebraciones perduraron hasta el siglo XX y, de hecho, todavía se pueden encontrar aquí y allá. Lo que importa es que sus asociaciones originales hace tiempo que se han olvidado. Las prescripciones y los ceremoniales con una legitimidad propia se volvieron prescindibles, lo que significó que podían alterarse, eliminarse o abolirse según conviniera. Una sorprendente ilustración de este proceso aparece en el destino de un ritual que se mantuvo durante mucho tiempo en un

pueblo situado ligeramente al oeste del bosque de la Argonne, Mesnil-en-Hurlus, en el nordeste del Marne. El primer domingo de Cuaresma, día de la fiesta de las antorchas, el lugareño que se hubiera casado el último tenía que llevar una rueda de carro (en buen estado) a lo alto de una colina, desde donde se hacía rodar hasta que se rompía, y los trozos se repartían como amuletos de la suerte. Se trataba de un rito de fertilidad, posiblemente anterior al cristianismo, orientado a la generación, la fecundidad y la abundancia. En los viñedos del Mosela, estas ruedas (a menudo en llamas) solían estrellarse contra las viñas y causaban graves daños, pero los propietarios de los viñedos aceptaban la destrucción por su utilidad pública (es decir, mágica).

En Hurlus, sin embargo, ya en el Segundo Imperio, un terrateniente local, enfadado por los daños que la rueda causaba a sus cultivos y setos, intentó impedir su paso. El asunto acabó ante el juez de paz de la cercana Ville-sur-Tourbe, que dio la razón a los vecinos, y la práctica continuó. Luego llegó la guerra francoprusiana y sus estragos aparentemente influyeron en la celebración de matrimonios, hasta el punto de que en Hurlus no se celebró ninguno entre 1869 y 1876. Eso significó que el último hombre que se casó, en 1869, se vio obligado a aportar una nueva rueda cada año durante siete años consecutivos. Al octavo se negó, y así terminó la costumbre.[1060] Lo que habría sido impensable a mediados de siglo podía aceptarse en 1876. La guerra había alterado la continuidad establecida desde hacía mucho tiempo, y son frecuentes las referencias a otras costumbres que se abandonaron en esa época. Pero ¿podría la guerra haber provocado un cambio tan permanente si la costumbre no hubiera estado ya en vías de extinción y la fe en los rituales no se hubiera desmoronado, como indica la protesta anterior?

La utilidad había pasado a otro plano. Los jóvenes bretones que antes aprovechaban las cenizas de las hogueras festivas para mejorar sus campos empezaron a recurrir al abono. En los Vosgos, donde las piras del solsticio de verano estaban estrechamente asociadas a los vaqueros y al pastoreo, estas fueron a menos a finales de la década de 1880. Los pastos dejan paso a las tierras cultivadas; hay menos ganado y

menos vaqueros, y las prohibiciones policiales de la década de 1850, debido al riesgo de incendio, pudieron por fin aplicarse. En 1891, en el Languedoc solo los niños creían que el agua del arroyo local se convertía en vino y los guijarros en pan a medianoche durante la víspera de San Juan. En La Coquille (Dordoña), los pastores honraban como patrono desde hacía tiempo a san Juan. Todos los años, el 24 de junio, llevaban a la iglesia dedicada al santo pieles de oveja, vellones y hasta cuarenta o cincuenta corderos. Pero en torno a 1900 «los fieles dejaron de regalar corderos al sacerdote; también dejaron de darle lana cuando esta alcanzó un precio lucrativo».[1061] Su fe decayó al aumentar las posibilidades de comercialización, un proceso paralelo que parece deberse a las mejoras en las comunicaciones locales.

Habiendo perdido su sentido mágico unificador, ceremonias como el Carnaval y las hogueras de San Juan adquirieron brevemente un nuevo significado gracias a la política. Pero el poder de la política las hizo añicos, y las fuerzas de la crítica «ilustrada» no tenían ninguna intención de restaurarlas. Los sacerdotes ya habían atacado las supersticiones; ahora les tocaba a los maestros combatir el desorden y los aspectos irracionales del Carnaval, los troncos de Navidad, las brasas encendidas y las hogueras, y se alegraban de que perdieran importancia o desaparecieran.[1062] En el Vivarais, el Carnaval desapareció de las poblaciones principales y solo se conservó en las zonas de montaña. En el Lauragais, en 1891, el Carnaval estaba de capa caída; solo quedaban vestigios de su pasado esplendor. «El Carnaval está en decadencia —informaba un maestro en 1899—. A la gente le parece ridículo vestirse de harapos y ponerse máscaras».[1063]

Sin embargo, al final, las mismas fuerzas urbanas que habían asfixiado el Carnaval y otros ritos populares los resucitaron cuando ya estaban exangües. Así, mientras los maestros de pueblo se alegraban de la desaparición de las prácticas absurdas, estas reaparecían como espectáculo urbano. Un historiador de las fiestas populares de París ha señalado que las procesiones de Carnaval y del Domingo de Cuaresma fueron sustituidas por carrozas publicitarias y espectáculos de nuevo cuño. El cortejo del becerro gordo,

suprimido en Marsella en 1853 y en el propio París desde la guerra de Prusia, se restauró «para regocijo de los curiosos» en 1891.[1064] En Niza, los antiguos ritos comunales de fertilidad de mayo se transmutaron en fiestas de las flores; y las reinas de mayo resucitaron como reinas de la rosa, para convertirse en focos de atención de los festejos locales. En 1895, una dotación perpetua en Pessac (Gironda) estableció la fiesta de la Reina de la Rosa, que seguía siendo la principal celebración de la ciudad en 1970. En el Ardèche «la fiesta patronal es la única que conserva su atractivo, aunque solo a costa de imitar las de las ciudades». En la romería de Saint-Jeannet (Alpes Marítimos), en 1909, la hoguera tradicional fue sustituida por fuegos artificiales comprados en tiendas, y los entoldados caseros por carpas mejores compradas en Niza; los pífanos y los tambores dieron paso a una banda de ocho músicos; y el interés por los juegos tradicionales fue desapareciendo. Incluso los disfraces de Carnaval que habían sido abandonados por los niños fueron recuperados a imitación del nuevo fervor de los urbanitas por los bailes de máscaras. Tras haber conseguido acabar con los rituales populares, la cultura urbana los asimiló y regurgitó como productos propios aparentemente originales. Para entonces ya no eran fiestas, sino espectáculos. Solo quedaban recuerdos tan vagos como sugestivos. En 1957, Laurence Wylie, en su pueblo de la Vaucluse, oyó hablar así de la fiesta del solsticio de verano: «Había un juego que consistía en saltar por encima de la hoguera, porque se decía que a quien lo consiguiera no le molestarían las pulgas».[1065]

Esta evolución era perfectamente natural. Las tradiciones tienden a ser inmemoriales porque la memoria es corta. Todo indica que están sujetas a cambios como todo lo demás y, por supuesto, a influencias externas. En general, los festejos se han tratado siempre de forma bastante práctica. En Brie, la mayoría de las fiestas de peregrinación eran estacionales y se agrupaban en dos periodos: en primavera, antes de la siega del heno, y a finales del verano, después de la siega del trigo y antes de que empezara el invierno. En cambio, en la Marche, uno de los santos más populares por lo que se refiere a celebraciones era san Antonio Abad, porque su festividad caía en enero, cuando los albañiles volvían de París. Cuando

el día de un santo patrón coincidía con épocas menos idóneas, la fiesta se trasladaba tarde o temprano a un día más práctico, como el domingo más cercano o la festividad de otro santo. En el Alto Marne, entre los ríos Mosa y Saona, las parroquias cuyo patrón era san Esteban habían evitado durante mucho tiempo el incómodo problema de una fecha, el 26 de diciembre, que cae entre Navidad y Año Nuevo, desplazando la conmemoración de su patrón a mediados de septiembre, después de la siega y antes de la vendimia. Asimismo, en Brouenne (Mosa), la fiesta votiva de san Hilario (13 de enero), que sigue de cerca al Año Nuevo y a la Epifanía, solo recibía una atención superficial. La verdadera celebración era *la petite fête de Saint Martin*, el 9 de noviembre, que duraba tres días. Los calurosos meses de verano, por regla general, no dejaban mucho tiempo para festejos.[1066] Ese era el problema de la fiesta nacional de Luis XVIII, el 25 de agosto, al igual que del 14 de Julio. Y una de las grandes celebraciones del Morvan, la *fête du Beuvray*, que se celebraba el primer miércoles de mayo en un monte pelado, desapareció cuando se trasladó a julio a finales del siglo XIX.[1067]

El Carnaval y la Cuaresma encajaban bien en el calendario. Durante el primero, las plantas estaban inactivas, «por lo que la juventud podía dedicar muchos días al placer», como decían en los Pirineos; durante la segunda, las reservas se agotaban y solo quedaban algunas verduras de las provisiones de invierno. Como ha señalado Joseph Cressot, la frugalidad del ayuno cuaresmal se debía a la situación. Recordando su juventud en la década de 1880 en el sudeste de la Champaña, escribe: «Nada […] sino las últimas coles sacadas de su paja congelada, puerros, nabos, patatas. Era el apogeo de los arenques»: uno al día para los adultos, medio para los niños. Así pues, tanto los ayunos como los festines solían perdurar mientras perdurasen también las condiciones de vida tradicionales. Cuando se mantenían pese a los cambios en la situación, lo hacían en un nuevo sentido: «Sin espíritu religioso, sino por tradición, que se le parece», como decía un informante al describir la fiesta de San Vicente en Gouaix (Sena y Marne).[1068] Los días festivos se habían convertido en tiempo de ocio.

Las condiciones de vida, por supuesto, fueron perdiendo

importancia en la misma medida en que perdían su carácter más local y se homogeneizaban, lo que llevó a extender ciertas tradiciones locales a nuevos ámbitos: la fiesta de San Nicolás, el 6 de diciembre, originaria del norte y del nordeste, era la más importante de las festividades de diciembre en la Lorena y el Jura, pero en la mayor parte del resto de Francia no era motivo especial de celebración. Gracias a la literatura y la publicidad, hacia finales del siglo XIX, la popularidad de ese día se extendió considerablemente. Al mismo tiempo, la fecha del 6 de diciembre fue desplazada en su hábitat nativo por un intruso: el árbol de Navidad alsaciano, que se identificaba con la Navidad. El tronco de Navidad, que formaba parte de la mayoría de las celebraciones navideñas, cedió su lugar a los abetos, mientras que las prácticas locales caían en el olvido.[1069]

Los protestantes y las escuelas públicas, agentes reconocidos de la modernidad, fueron los principales difusores del árbol de Navidad. En Lantenne (Doubs), el árbol de Navidad, desconocido hasta entonces, fue introducido por un maestro, luego cayó en el olvido y volvió a recuperarse más tarde en la escuela, probablemente después de la Primera Guerra Mundial, como excusa para una celebración anual y el reparto de juguetes. En el Ardèche, los protestantes fueron pioneros; en Salavas, su iglesia poseía un árbol en 1891, y al cabo de unos años tenemos noticia de la existencia de otro árbol en una fábrica de propiedad protestante, en Viviers. Las escuelas secundarias siguieron su ejemplo en Vans y otros lugares. En 1903, los católicos se propusieron imitar a sus adversarios. La Liga Femenina Católica Francesa empezó a distribuir árboles de Navidad por todas las parroquias del Vivarais, donde el reparto de juguetes constituía uno de sus principales atractivos. Después de 1918, cuando todas las escuelas primarias intentaban tener su propio árbol, la llegada de Papá Noel añadió el último toque a una típica historia de penetración urbana.[1070] Las fiestas comunales e históricas fueron decayendo hasta extinguirse; y las celebraciones que antes eran públicas se volvieron cada vez más privadas. La Navidad, el Año Nuevo y la fiesta de Reyes se convirtieron en asuntos familiares. Lo mismo ocurrió con los acontecimientos sagrados de la vida: los bautizos, las

primeras comuniones y los matrimonios se transformaron en ceremonias privadas y, en última instancia, en grandes banquetes. El comer y el beber habían sido un aspecto clave de la fiesta; ahora engullían por entero el sentido del término. [1071] Ya no quedaban días sagrados que celebrar, solo días de fiesta libres, para disfrutarlos no como una comunión colectiva sino como evasión. Las fiestas tradicionales enraizaban a las personas en su entorno; las fiestas modernas las dispersaban, les permitían escapar de la vida cotidiana y del marco tradicional. Ya no existen ceremonias de renovación que glorifiquen el tiempo (las estaciones), el trabajo (la cosecha) o la comunidad a través de su patrón. La redistribución de los bienes gestionada mediante las colectas rituales fue asumida de un modo más eficaz (y más estricto) por el Estado. Las posibilidades de cortejo ya no se limitaban a unos pocos bailes de pueblo al año. Las jerarquías festivas compensatorias, paralelas a la estructura social establecida, podían encontrarse ahora en los deportes, en los sindicatos y en los partidos políticos. La transgresión y la alteración de las normas que permitían las fiestas perdieron su sentido cuando la transgresión se convirtió en la norma. La enseñanza y la transmisión de las tradiciones pasaron a ser una función de las escuelas. La sociedad urbana podía prescindir de las fiestas, incluso de las oficiales. Visto en el contexto de la vida tradicional del pueblo, esa vida ya era una fiesta.

22
CHARIVARIS

Ainsi donc le charivari, qui primitivement était un châtiment infligé spontanément par le peuple à ceux dont le mariage blessait les usages reçus et constituait un défi à la morale publique, est devenu un amusement pour les villages.

HENRI LALOU

Puede que muchos lloren la desaparición de celebraciones tradicionales como el Carnaval. Pero pocos hoy en día, y posiblemente pocas personas de la época, querrían derramar una lágrima por un aspecto más sombrío del Carnaval que solo hemos insinuado hasta ahora: la ridiculización y el castigo de quienes habían contravenido las normas de la sociedad aldeana. La censura social de este orden era otra cosa de la que la sociedad moderna podía y quería prescindir. El Estado tenía leyes, policía, gendarmes, magistrados. No había necesidad, ni al final espacio, para que unos justicieros no oficiales hicieran caer las iras de la sociedad sobre quienes «pecaban» contra ella. Sin embargo, esta forma de pseudojusticia perduró hasta el siglo XX.

Poco antes de 1914, todavía se juzgaba y quemaba en efigie a un transgresor en los carnavales de los pueblos de la Charente, o se le paseaba montado en burro mirando a la cola, como al parecer seguía ocurriendo en la Champaña y las Ardenas a finales de siglo. En el Borbonesado «le untaban la cara con miel y con plumas, le ponían un viejo cesto o gorro de dormir en la cabeza, le colocaban una rueca en la mano y lo conducían por la ciudad o el pueblo sentado en un burro mirando hacia la grupa». Se celebraba un juicio público, se cantaban canciones satíricas y, finalmente, se ejecutaba a un

maniquí. Si el culpable había puesto pies en polvorosa, en su lugar se apresaba a su vecino más cercano por no haber intervenido para remediar la situación. El recuerdo de esta práctica sobrevivió en el comentario que los loreneses hacían sobre un hogar dominado por la esposa: «Le voisin ira sur l'âne!».[1072] Esto parece injusto desde el punto de vista moderno, para el que, en cualquier caso, los asuntos de este tipo son estrictamente privados. Pero en las comunidades aldeanas en las que todo el mundo lo sabía todo de los demás y en las que la opinión pública era el principal (o único) organismo de disciplina social, las transgresiones se consideraban fuerzas disolventes (al igual que la divulgación del informe Kinsey tuvo el efecto de convertir en lícitas muchas prácticas clandestinas). Como todos se veían afectados por el comportamiento de todos, todos eran responsables de los demás. Tal vez de forma injusta pero bastante lógica, el vecino más cercano era el primer justiciero. Si fallaba, podía ser castigado por aquellos —sobre todo los jóvenes— que se encargaban de los castigos en el pueblo.

En la mayoría de los casos, esas funciones se ejercían por medio de los *charivaris* —*colliourari* en el Ariège, *calibari* en el Lot, *tocsin* en los Vosgos, *tracassin* en el Ain, *caribari* en el Corrèze y el Aveyron, *caroviou* en el Var—: música ramplona, una serenata (según el diccionario), una algarabía estruendosa, caceroladas, cencerradas, el chirrido de las matracas, toques de trompeta, gritos de befa y escarnio o canciones compuestas para la ocasión. Por lo general, aunque no siempre, la actuación tenía lugar de noche, la oscuridad añadía su amenaza inherente al espantoso estruendo, y el escarnio podía durar a veces meses, una experiencia agotadora para las víctimas más fuertes, y también para sus vecinos.(230)

La inspiración más frecuente de los *charivaris* era el matrimonio fuera de las normas aceptadas: una viuda o un viudo que se vuelve a casar demasiado pronto después de la muerte del cónyuge, un hombre o una mujer de edad avanzada que se casa con una pareja a la que se considera demasiado joven, parejas notoriamente adúlteras que se casan después de la muerte del cónyuge, o un forastero de otro

pueblo que, al casarse con alguien de la comunidad, le arrebata a una de sus preciadas jóvenes. No es nada extraño, ya que las cuestiones formales eran de gran importancia, y el matrimonio o las segundas nupcias eran determinantes. Las segundas nupcias de viudos y viudas eran habituales, sobre todo debido a la elevada tasa de mortalidad: el 18,7 por ciento de todos los matrimonios celebrados en Vraiville (Eure) entre 1850 y 1950.[1073] Lo que más importaba era proteger a los hijos del primer matrimonio y los intereses de los herederos legítimos. También importaba que se respetaran las costumbres aceptadas, que se tratara a los muertos con deferencia y respeto, y que las viudas no se volvieran a casar con una prisa indecorosa. Las posibilidades de elección de parejas casaderas en sociedades mayoritariamente endogámicas solían ser reducidas. Un forastero que se desposaba con alguien de esas comunidades dejaba sin cónyuge a los jóvenes del lugar; y lo mismo ocurría con un hombre mayor, del que se podía presumir que gozaba de una ventaja injusta por estar en mejor situación que sus rivales más jóvenes.

Cualquier atisbo de inmoralidad o de ridículo (como en el caso de las diferencias de edad) empeoraba el caso, porque afectaba al honor del pueblo. Aquellos cuyo comportamiento ridiculizaba a su comunidad debían pagar con la vergüenza. Y a menudo, de hecho, la pseudojusticia de los *charivaris* tenía menos que ver con la moral que con el honor: a los cornudos se les escarnecía más que a los adúlteros. El ridículo público se concentraba en los infortunados varones que habían faltado a las normas del honor dejándose maltratar o engañar, en las jóvenes de dudosa reputación y en las parejas adúlteras cuyos devaneos salían a la luz.(231) La mayoría de las demás transgresiones podían pasarse por alto a cambio de una multa. Los jóvenes que participaban en el *charivari* determinaban el importe que podía evitar la algarabía o ponerle fin. En las aldeas de los Altos Pirineos, los forasteros que acudían a casarse o a instalarse en la comunidad estaban sujetos al pago de un «derecho de entrada», sin el cual les hacían un *charivari*.[1074] Pero en casi todas partes, como hemos visto, los vecinos y sobre todo los jóvenes de la aldea organizaban «controles» en el camino de la iglesia, que

retenían a los participantes en las bodas hasta que les pagaban un rescate lúdico y que podían degenerar fácilmente en bronca si no les daban la propina o les pagaban la cantidad que esperaban. En Saint-Jeannet (Alpes Marítimos), todas las parejas que se casaban tenían que pagar un impuesto al «abad» de la juventud local. El impuesto se calculaba en función de la presunta fortuna de la pareja y era más alto en el caso de las segundas nupcias. La negativa a pagar daba lugar a un *charivari*; los pagos generosos, a hogueras, salvas de disparos y serenatas en honor de la pareja.(232)

Así que las cosas podían ser sencillas y de lo más agradables si uno pagaba. La alternativa era la humillación en el Carnaval o en un *charivari* organizado contra el infractor mientras la falta aún era reciente. El escarnio público en Carnaval era sin duda doloroso, pero, según todos los indicios, el *charivari* era terrorífico; y, en cualquier caso, intolerable desde el punto de vista de las autoridades públicas, que empezaban a imponerse a costa de los organismos más tradicionales. En el Var, un alcalde de pueblo expresó su indignación ya en 1821: había que poner fin a «desórdenes dignos de tiempos de ignorancia y barbarie». Había que demostrar «a los que, a pesar de los esfuerzos de las autoridades, creen que pueden hacer impunemente lo que quieran con el pretexto de un uso establecido, porque no se puede pedir un rescate a las personas que se vuelven a casar». [1075] Nuestro buen alcalde lo resume todo: la práctica vinculada a «ignorancia y barbarie» y, por tanto, condenada por el progreso; los esfuerzos de las nuevas «autoridades» por suplantar a las antiguas; la insistencia en el imperio de la ley (ya no se puede hacer lo que se quiera); la denuncia de las multas tradicionales como un puro chantaje. Así que ahora había personas que no estaban dispuestas a aceptar las premisas en las que se basaba el *charivari*. Y parece que este punto de vista, unido a la hostilidad por parte de la policía hacia quien perturbaba la paz, hizo retroceder las serenatas con escarnio, sobre todo en los grandes centros urbanos. [1076] J.-A. Delpon constata que el *charivari* empieza a desaparecer de las ciudades del Lot en 1831. En Saint-Jeannet, entonces en el Var, se prohibió en 1838. Sin embargo, como en Vézelay, cuanto más locales eran las

autoridades y menos inhibidas por la presencia de agentes de la ley, más probable era que apoyaran la práctica, o al menos cerraran los ojos.[1077] Así, en Daumazan (Ariège), el matrimonio de la sirvienta del notario, de la que supuestamente se había aprovechado su amo, dio lugar a un *charivari* en 1844 cuyos participantes acabaron en el juzgado de guardia. Aun así, los «problemas» continuaron, pero tanto los gendarmes como las autoridades locales se mostraron comprensivos y restaron importancia a cualquier posible infracción de la ley. En diciembre de 1861, el nuevo alcalde prohibió todas las canciones y las chirigotas a partir de las ocho de la noche por considerar que perturbaban el orden público: el tono provocador de las canciones y de sus réplicas, cada vez más insultantes, incitaba al desorden y a la violencia.[1078]

Cabe recordar que no todos los blancos de los *charivaris* se los tomaban a guasa. Un buen número de ellos respondían con las mismas armas o incluso con armas de fuego a sus estridentes flageladores. Por supuesto, era propio de los *charivaris* aislar a su presa y conseguir que la víctima estuviera indefensa y no pudiera tomar represalias. Pero incluso los hombres aislados y provistos de determinación y de una buena escopeta podían causar daños, sobre todo cuando la política entraba en juego.[1079]

Los *charivaris* eran una forma de crítica muy contundente: podían dirigirse tanto a un notable infractor como a un borracho local o a un moroso empedernido.(233) No es de extrañar que también estuvieran relacionados con la política. En octubre de 1819, un *charivari* organizado por los burgueses anticlericales de Brest obligó al obispo de Quimper a poner fin a la misión que predicaban los jesuitas. El regreso de otra misión en 1826 tuvo una acogida igual de tumultuosa. En Mas-d’Azil (Ariège) se montó un *charivari* político, en noviembre de 1830, para escarnecer a un hombre acusado de haber recurrido a métodos parecidos en 1815. En Moulins (Allier), en 1832, tenemos noticia de dos *charivaris*: uno contra el obispo, el otro contra un diputado local, monsieur de Schonen, «considerado demasiado devoto del rey Luis Felipe». Por la misma época, los «burgueses» del pequeño *bourg* de Montpezat (Ardèche) organizan *charivaris*

legitimistas que preocupan a los gendarmes. En 1833, el ministro del Interior escribió al prefecto del Ariège para advertirle de un proyecto de «atentado contra nuestra civilización», parodias grotescas de los desórdenes que el Gobierno había reprimido recientemente. Al parecer, una sociedad republicana (Aide-toi) estaba conspirando para escarnecer con un *charivari* a todos los diputados. Los prefectos debían estar en guardia y utilizar todos los medios a su alcance para impedirlo. No he encontrado más rastros del presunto complot, pero apunta a las posibilidades propagandísticas de los *charivaris*, ya que el Gobierno los conocía bien y sabía que podían convertirse en manifestaciones políticas.[1080]

En febrero de 1834, los republicanos de Auxerre organizaron un *charivari* contra el alcalde tan contundente que tuvieron que intervenir las fuerzas armadas. En el febrero siguiente (¡otra vez el Carnaval!), otra población del Yonne, Tonnerre, informó de problemas similares. El subprefecto se quejó de que en los municipios rurales se utilizaba la fiesta de Carnaval como excusa para cánticos de asunto político. Pero la mayor parte de la información se refiere a la propia Tonnerre. Entre el 18 y el 23 de febrero tenemos constancia de que se entonaron numerosas canciones con invectivas tanto personales como políticas (al fin y al cabo, las dos eran casi lo mismo) y de que desfilaron carrozas con alusiones políticas. El 24 de febrero, el alcalde prohibió el uso de tambores entre las seis y las ocho de la noche, con la esperanza de poner coto a las manifestaciones estridentes que desfilaban a su ritmo. Pero la multitud siguió desfilando, sin tambores ni carrozas, sino peor aún, cantando «La Marsellesa». El comisario de policía no pudo dispersarla; la guardia nacional se negó a intervenir porque todos los habitantes se conocían. En lugar de enviar tropas, las autoridades decidieron esperar sin hacer nada hasta que terminase el Carnaval.[1081]

En la Revolución de febrero de 1848 y durante las elecciones que la siguieron también hubo *charivaris*, aunque no se sabe en qué número. Tenemos noticia de uno en Estrasburgo dirigido contra un impopular diputado conservador, Renouard de Bussière; de otros en Belley (Ain)

contra Adolphe d'Angeville, autor del pionero *Essai sur la statistique de la population française*, acusado de maltusianismo en la ciudad y en el campo, «el peor de los insultos en el Jura de 1848».[1082] La escasez de informaciones tal vez indique su rareza; sin embargo, también puede ser que esas formas convencionales de escarnio eran indignas de mencionarse.

Cabe destacar que los *charivaris* políticos se limitaban en gran medida a las ciudades con un público politizado. En lugares más pequeños, incluso los tumultos «políticos» se circunscribían al terreno conocido. En Arfeuilles (Allier), en 1828, se organizó un *charivari* contra el superior del pequeño seminario que había despedido a un profesor que gustaba a los alumnos; en Cusset, en el mismo departamento, un *charivari* atacó al nuevo juez de paz en 1832. En Cunlhat (Puy-de-Dôme), montaron un gran *charivari* contra el recaudador de impuestos y el médico locales, acusados de haber utilizado su influencia a favor de un candidato impopular al Consejo General del departamento. Solo en Bretenoux, un pequeño pueblo del nordeste del Lot, se tiene noticia de un caso verdaderamente político en el que un «representante del pueblo», el señor de Saint-Priest, había sido blanco de un *charivari* sin que las autoridades locales hicieran nada al respecto. Pero esto fue en 1849, y Bretenoux está a solo unos tres kilómetros del castillo de Castelnau. El sentimiento político debía de ser muy fuerte y unilateral. [1083]

Este es prácticamente el último *charivari* político que he encontrado. A no ser que contemos uno que no llegó a producirse. Se trata del de Jules Favre, abogado republicano, que en agosto de 1866, estando en Morlaix para defender un caso, se libró del calvario cuando un magistrado local impidió que se organizara un *charivari* en su contra. Los conflictos religiosos de finales de siglo supusieron un revulsivo, sobre todo en el Allier, donde el anticlericalismo era fuerte y donde en los años posteriores a 1877 solían romper las cruces de los caminos y se insultaba públicamente a los sacerdotes. Las canciones contra los eclesiásticos eran muy apreciadas, y algunos *charivaris* tenían lugar delante de las iglesias de los pueblos, como ocurrió en Dommerat, no lejos de Commentry, durante la Cuaresma de 1884. Por otra parte, continuaron los

charivaris directamente sociales. En enero de 1853, el cabo de la gendarmería de Belley (Ain) informó de un considerable *charivari* en un pueblo en el que se reunieron unas cien personas de ambos sexos para acosar a la viuda Gauthier. Los gendarmes intervinieron a fin de dispersar a la muchedumbre, detuvieron a un hombre y luego tuvieron problemas cuando el resto de la multitud trató de liberarlo, pero «force est resté [*sic*] à la loi». En marzo del mismo año, el comandante del ejército en Lyon escribió acerca de un *charivari* en Saint-Martin (Loira), no lejos de Montbrison, «a raíz del casamiento de un viudo con una joven», en el que los *charivariseurs* continuaron su jaleo incluso después de que les pagaran veinte francos. Y lo que era aún peor: el alcalde les había apoyado contra los indefensos gendarmes. El asunto llegó hasta el ministro del Interior, con el argumento del alcalde de que los gendarmes estaban creando problemas innecesarios.[1084]

Pero el Imperio no toleraba las reuniones ilegales que a menudo acababan de forma trágica, como en el Gers, donde cerca de Lombez, en agosto de 1853, un hombre casado a quien acusaban de haber dejado embarazada a una chica fue apuñalado con un punzón y murió después de que un *charivari* degenerara en trifulca. Y se supone que el Estado estaba aún menos dispuesto a consentir unos escarnios que, más que desafiar a los esbirros de la ley, les apuntaban directamente a ellos. En Limoges en 1857, fracasaron los intentos de encerrar a las prostitutas locales porque se escapaban del hospicio en el que las recluían y, si volvían a acosarlas, respondían con *charivaris* que contaban con el apoyo y la simpatía de los militares de los cuarteles vecinos.[1085]

Se sospecha que los esfuerzos de la policía ayudaron a erradicar la costumbre en un buen número de lugares. En Foix y en Saint-Girons, durante la década de 1840 funcionó una *cour cornuélo* que condenaba a las parejas descarriadas al escarnio público. Un folclorista del Lemosín cree que en Tulle los últimos *charivaris* datan del decenio de 1850, pero añade (escribiendo después de la Primera Guerra Mundial) que «en el campo son cada vez más raros», lo que apunta a que donde las fuerzas policiales estaban lejos y la autonomía local era

fuerte, la tradición perduró. En el País Vasco, escribía un observador en 1857, la policía había intentado reprimir «estos juegos tradicionales que se habían vuelto demasiado licenciosos» durante quince o veinte años, pero sin éxito. El juego tradicional sobrevivió hasta después de la Gran Guerra, con la aprobación popular. En Agos-Vidalos (Altos Pirineos) un novio que rechazó los «honores» que le ofrecían con motivo de su boda y —peor aún— se negó a pagarlos fue objeto de un *charivari* en 1858. También se produjeron *charivaris* en Argelès, contra unos viudos que se volvieron a casar y contra un hombre que pegaba a su esposa (1861); en Lau, donde no sabemos a qué se debió; y en Tilhouse, no lejos de Lannemezan.[1086]

Los poetas vascos locales (*koblakari*) solían improvisar serenatas de *charivari* al son de alguna melodía tradicional, que repetía la multitud congregada o luego se cantaban por todo el pueblo. Pero las canciones en el dialecto local, compuestas especialmente para la ocasión, eran una característica particular del *charivari*: las encontramos en el Ardèche y el Lauragais, donde los nombres de los cantantes más conocidos se conservaron mucho después de su muerte.(234) Eran sin duda tan subidas de tono como las farsas charivarescas representadas en Carnaval, acusadas de indecencia, obscenidad y grosería. La violación, el parto y la castración se representaban sobre el escenario y se comentaban en el lenguaje más soez, lo que resultaba intolerable. Las obras ofensivas fueron prohibidas. Los jóvenes se vieron obligados a camuflar sus farsas dentro de misterios tradicionales o tragicomedias más aceptables a ojos de la lejana censura de la oficina del prefecto. De ahí que las autoridades pudieran afirmar que esas farsas burdas estaban muertas (subprefecto de Mauléon, 1903), cuando en realidad seguían practicándose, aunque de tapadillo. Sin embargo, parece que, a medida que los testimonios de estas prácticas empiezan a escasear o a cambiar de tono, la tradición del *charivari* se despoja de su esencia para convertirse en una simple broma pesada. En 1891, las canciones de los *charivaris* del Lauragais habían «perdido su sabor primitivo para nosotros, que no entendemos sus referencias particulares». Y no surgieron nuevas canciones ni poetas para tomar el relevo.

[1087]

En un *charivari* que tuvo lugar en Baume (Ardèche) en la década de 1860, cuyos organizadores fueron condenados a multas y penas de prisión, el objeto de sus atenciones podría haberles comprado por un *sétier* de vino (21 litros). Quien lo recordaba en la década de 1880 se alegraba de que «costumbres tan extrañas e imperdonables desaparezcan de un día para otro; las luces de la instrucción […] enseñan a todos a respetar la libertad de sus semejantes».[1088] Y, justamente, las escuelas enseñaban que los *charivaris* eran indecorosos. Como advertía el texto de educación cívica de primer curso adoptado en la década de 1880: «Los que hacen un *charivari* (ruido confuso de cacerolas, calderos, silbidos y gritos) en la puerta de alguien con propósito ofensivo son castigados con una multa de hasta quince francos e incluso con penas de prisión».[1089] Lo que se encuentra en esta época son principalmente supervivencias que se han refugiado en el campo.[1090] Los últimos *charivaris* en Nanteuil (Sena y Marne) se produjeron en 1870; en Villiers-sur-Morin alrededor de una década después. En Prades (Pirineos Orientales), en 1896, leemos: «*Charivari* en casa de una viuda que iba a casarse por segunda vez. El propio alcalde mantuvo el orden». En Châteaulin, en 1901, el cura local, «muy impopular en una población religiosa», planeó una procesión para arruinar la diversión del Carnaval. Los mozos del pueblo decidieron seguir la procesión religiosa disfrazados y organizaron un *charivari*. La policía y el alcalde convencieron al cura de que desistiera de su plan. En las tierras altas del Borbonesado, en 1908 todavía se utilizaban para los *charivaris* una especie de altavoces de fabricación casera llamados *bourloirs*, hechos de madera de haya de la región; y Varagnac fue testigo de un *charivari* en 1943 a pocos kilómetros de Montauban contra una viuda que se había vuelto a casar.[1091]

En efecto, como las hogueras, como los carnavales de los que tantas veces habían formado parte, los *charivaris* sobrevivían aquí y allá, y resurgían de vez en cuando. En Angoumois, donde al igual que en el Quercy se oye hablar de *charivaris* hasta la Segunda Guerra Mundial, hubo lugares en los que los largos intervalos entre los resurgimientos

esporádicos hicieron que todos dieran por muerta esta tradición. Había otros lugares en los que se abandonaron a principios del siglo XX y en los que su recuerdo estaba agonizando o ya estaba muerto porque pocos niños habían oído hablar de ellos a sus padres. En el Loira, muchos pueblos seguían montando *charivaris* en la década de 1930, pero muchos otros informaron de su desaparición con el cambio de siglo o la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, lo más revelador es que en Charlieu, un municipio cantonal del nordeste del departamento en el que todavía se hacían *charivaris*, «ahora los que los hacen se esconden».[1092]

La práctica de pasear a los malhechores en un burro había caído en desuso también: en las zonas más remotas y aisladas fue donde más tiempo persistió. Así, en las Ardenas, el Poitou y partes del valle del Mosa todavía se practicaba la *asoade* (o lo que sea) en la década de 1880. Algunas de las últimas referencias concretas a escarnios contra maridos calzonazos proceden de lugares pequeños y remotos: Grand-Brassac (Dordoña) en 1880, una aldea cerca de Aumagne (Charente) en 1901. En Sologne, en el último cuarto del siglo XIX, a los cornudos ya no se les humillaba públicamente en los pueblos más grandes, como Souesmes o Mennetou-sur-Cher. Comunidades más aisladas, como Saint-Viâtre y Selles-Saint-Denis, mantuvieron a los burros ocupados hasta 1914, pero, como en Villeny, «era solo por diversión». El castigo popular espontáneo de las faltas a las costumbres o a la moral se había convertido en un simple entretenimiento para los aldeanos.[1093] El cuerpo sin vida de los *charivaris* perduró, pero ya sin contenido.

23
FERIAS Y MERCADOS

La gracia es un don de Dios, pero el conocimiento se compra en el mercado.

ARTHUR HUGH CLOUGH

La evolución de la sociabilidad en el campo puede estudiarse —y debe estudiarse, pues aquí solo podemos permitirnos prestarle una atención pasajera— en otros dos ámbitos: el del mercado público y el de la *veillée*, semiprivada pero con gran participación comunitaria.

Los mercados y las ferias eran los principales engranajes de la antigua economía, las plataformas de los intercambios esenciales, sobre todo en un contexto local limitado. Los mercados eran frecuentes, al menos semanales, y en ellos se vendían y compraban artículos de primera necesidad, en su mayoría alimentos. Las ferias eran periódicas y ofrecían una mayor variedad de productos —ropa, ganado, herramientas y utensilios domésticos—, así como espectáculos. Todas las sociedades rurales contaban con un número considerable de campesinos sin tierra y un número variable de artesanos o de gente del bosque, o de ambos, que tenían que comprar parte o la totalidad de sus alimentos, aunque fuera a sus vecinos.

Al igual que las tradicionales migraciones estacionales, los mercados desempeñaban su papel en el mantenimiento de las instituciones arcaicas al permitir a su clientela llegar a fin de mes. Los pobres compraban y vendían pequeñas cantidades, por lo que debían ir al mercado a menudo. En una sociedad como esa, de modelo antiguo, el mercado sustituye a las tiendas inexistentes y proporciona algo a lo que la gente de la ciudad está acostumbrada: la oportunidad de adquirir lo que se necesita o desea.

Sin embargo, la frecuencia de los mercados aumentó cuando los burgueses, cuyo número se incrementó y a la par que su nivel de vida a partir de la década de 1830, empezaron a comprar mantequilla, queso, leche y huevos frescos para mejorar su dieta diaria. Las campesinas comenzaron a vender aves de corral o productos lácteos en el mercado semanalmente en lugar de cinco o seis veces al año, y los nuevos ingresos en efectivo las convirtieron gradualmente también en compradoras en el mercado de artículos de lujo que antes se hacían en casa o de los que prescindían: zapatos, pañuelos, paraguas, batas, pescado en salazón y carne de la carnicería. Los productos industriales penetraron en el mundo rural y las industrias rurales entraron en decadencia, como hemos visto. Pero el dinero para adquirir prendas de vestir o rejas de arado de metal, cuchillas de guadaña o pan de panadero en la feria, se ganaba en el mercado. Y las mismas ferias crecieron en paralelo al desarrollo de la ganadería. Así, al convertirse en un nuevo foco de interés y de recursos, pasaron a estar más concurridas, a ser más numerosas y más trascendentes en términos económicos y sociales.

La feria había tenido su propia importancia antes de que esto sucediera o empezara a suceder. Mientras la industria estaba localizada y las comunicaciones eran raras y mediocres, las ferias celebradas en pueblos y ciudades del campo eran centros de intercambio indispensables. Podían ser muy pequeñas, como la que se celebraba en Songy (Marne), que, sin embargo, permitía a la ciudad destacar entre los pueblos de los alrededores, la hacía parecer un *bourg* importante y daba vida a los negocios locales.[1094] Al fin y al cabo, la ciudad grande más cercana y sede de la subprefectura, Vitry, estaba a seis leguas, una distancia considerable teniendo en cuenta el mal estado de las carreteras a mediados del siglo XIX. Pero allí donde estos eventos eran escasos o inexistentes debido al aislamiento, como en el Morvan, los habitantes no dudaban en recorrer un largo camino para asistir a una feria y una fiesta famosas, como la anual del primer miércoles de mayo, que cubría el monte Beuvray (en el límite extremo del Saona y Loira y el Nièvre), por lo demás pelado, de tiendas, casetas, bestias y

chiringuitos, y atraía a miles de personas. También eran populares las ferias de las tierras bajas, en las que los habitantes del Morvan podían cambiar su ganado por ropa, cuero, herramientas, velas, todo lo que pudieran necesitar, o donde los montañeses del Ariège trocaban su lana por grano. [1095] La mejora de las carreteras a partir de mediados de siglo traería consigo un *boom* del comercio, al menos comparativamente, si se recuerdan las condiciones anteriores. Este iba acompañado de la civilización y así se percibía explícitamente; véase el dicho del Tarn y Garona sobre un pueblo pobre del sudoeste, Monbéqui, no lejos del Garona: «*A Mountbéqui, soun mau civilisats. N'au pas ni fiero ni mercat*» («En Monbéqui no son civilizados. No tienen ni feria ni mercado»).[1096]

Todas las ciudades pequeñas, conscientes de la actividad y de las ganancias que podía aportar una feria, querían tener la suya; y los decretos imperiales de 1852 y 1864 simplificaron el proceso de obtención de permisos para crear una o añadirla a las ya existentes. Sin embargo, durante el Segundo Imperio no parece haberse producido una gran explosión de nuevas ferias en las zonas más atrasadas, sino, por el contrario, un aumento muy moderado en comparación con el crecimiento que había tenido lugar desde la década de 1820 y el *boom* que siguió a mediados de la década de 1870. De las 172 ferias anuales del Puy-de-Dôme en 1903, 44 existían desde tiempos inmemoriales, 21 se habían creado antes de 1850 y 14 databan de entre 1851 y 1870. Luego llegó una avalancha: 39 nuevas ferias en 1871-1880, 21 más en 1881-1890 y otras 33 en 1891-1903.[1097] La coincidencia con la construcción de carreteras secundarias parece bastante evidente.

Sin embargo, aunque más carreteras significaran más comercio, y más comercio, más ferias, más ferias también suponían menos negocio para cada uno.(235) No del todo, claro, porque la compraventa de ganado estaba aumentando en importancia. Sin embargo, en la década de 1870, los observadores que veían que la popularidad de las ferias era inversa a la facilidad de las comunicaciones señalaron que, en el llano, el ferrocarril hacía decaer las ferias.[1098] A finales de la década de 1870 y en la de 1880 las ferias seguían siendo acontecimientos regionales en las zonas montañosas del

Ardèche. Pero en 1889, las de Port-Dieu (Corrèze), importante centro de distribución desde la construcción del puente sobre la Dordoña en 1845 que conectaba los departamentos del Corrèze y el Puy-de-Dôme, se vieron afectadas. El volumen del comercio de sus catorce ferias anuales (el doble que en el siglo XVIII) se calificaba de «reducido». Y en Céret (Pirineos Orientales) tanto la feria como la fiesta de 1896 arrojaron resultados decepcionantes. [1099]

Cuando las carreteras eran malas, unos pocos kilómetros podían marcar la diferencia. En cuanto mejoraban, un centro más grande en las cercanías podía acabar con uno pequeño. En el Cantal, el *bourg* de Jussac, cuyas ferias eran famosas por la lana y el ganado, no pudo sobrevivir a la atracción de Aurillac, a solo diez kilómetros al sur. Otros centros decayeron porque estaban mal situados en relación con las nuevas carreteras, como Rochegoude y Besse, o con el ferrocarril, como Maillargues, destronada por Allanche, y Condat por Riom-es-Montagne, e incluso, finalmente, Moissac cuando el nuevo *bourg* de Neussargues se convirtió en un nudo ferroviario. En el oeste del Ardèche, ferias ya consolidadas como Saint-Étienne-de-Lugdarès, en un valle cerrado, y Loubaresse, situada en una antigua encrucijada de caminos de arriero, fueron a menos, mientras que Langogne se benefició de su posición junto a una nueva línea del tren. También en el Ariège, con el paso de los trenes por los Pirineos, tanto al este como al oeste, el animado comercio de mulas de mediados de siglo desapareció y, con él, las ferias de la región. Incluso las que habían prosperado se encontraron con que el comercio minorista empezaba a convertirlas en inútiles. En 1916, Édouard Herriot calificó su función económica de anticuada y obsoleta, algo que se hizo aún más patente en la década de 1920 con la generalización del automóvil. Las pequeñas ciudades con mercados se habían transformado en centros comerciales, y las cosas que antes se compraban una vez al año en cantidad podían adquirirse a medida que se necesitaban yendo semanalmente al mercado. [1100]

Pero nada de esto importaba mucho, porque una de las principales funciones del mercado y de la feria era la social.

De hecho, en el Béarn, de la persona poco educada en cuya compañía no se podía confiar se decía que «no es para la feria». Y, mientras las funciones económicas del mercado fluctuaban, su papel social seguía aumentando. Ni la autosuficiencia ni otras facilidades de compra disuadían a la gente de asistir a un mercado de la comarca para intercambiar noticias incluso más que mercancías.[1101] Los bretones del interior, que apenas viajaban de otra manera, no dudaban en pasar parte del año en la carretera debido a un ansia desesperada —«su enfermedad»— que les impulsaba a concurrir a las ferias aunque no tuvieran nada que comprar o vender. En el Finisterre, durante la Monarquía de Julio, los jornaleros estipulaban en los contratos no solo la paga, sino también la cantidad de días que tendrían libres al año para ir a mercados y ferias. Y Élie Reynier dice lo mismo del Vivarais: «El mercado es la vida social y sociable de la población rural dispersa por el campo». Las ferias eran días festivos, que solían coincidir con celebraciones religiosas: Pentecostés y el domingo de la Trinidad en junio, la Asunción en agosto, pero sobre todo las fiestas de San Juan (24 de junio), Santiago (25 de julio), San Bartolomé (24 de agosto), San Mateo (21 de septiembre), los santos Simón y Judas Tadeo (28 de octubre) y los santos Martín y Andrés en noviembre.[1102]

Uno de los componentes de toda fiesta era que atraía a los comerciantes. De hecho, Aigues-Mortes llamaba a su fiesta *la foire*, la feria; y muchas fiestas eran conocidas como *apport* o *rapport*, es decir, el lugar al que se llevaba algo, por tanto, un mercado. En la época moderna, ambas cosas estaban inextricablemente entrelazadas. «No había feria sin fiesta», decía un campesino de Brie en 1939.[1103] Los motivos de asistencia eran igualmente variados. Sin embargo, los puestos de vendedores ambulantes eran el principal espectáculo, y junto a ellos se encontraban los tenderetes, las tiendas, las cabañas o las parcelas al aire libre de los artistas y cómicos de la legua: «Charlatanes, magos, músicos y cantantes, gitanos y jugadores», escribía el comisario de policía de Mirande (Gers) en 1876. Los herederos del gran Cabotin vendían remedios patentados al son de platillos, clarinetes o trompetas; se arrancaban dientes, se rompían cadenas irrompibles y había

tragasables y comefuegos, vendedores de imágenes, de almanaques y de pliegos de cordel. Había especialistas que deletreaban y explicaban las baladas antes de venderlas. Se bebía mucho y se bailaba. Hoy en día, en Auvernia y en el Rouergue, «las ferias antiguas» son aquellas en las que se baila. Y las ferias de antaño, como las antiguas romerías, combinaban el ceremonial religioso y el comercio con el mercado matrimonial.[1104]

Algunas se dedicaban a este último fin, en particular las ferias matrimoniales de Périzé (Finisterre), Challans (Vendée) y Saint-Didier-sous-Rochefort (Loira). Pero había muchas *foires des jeunes* o *des jeunesses* a las que acudían los jóvenes para reunirse, mezclarse y galantear, para salir de la estrecha endogamia de la sociedad aldeana. De hecho, varios refranes desaconsejan a las muchachas que frecuenten demasiado los mercados o las ferias, pues, como decían en la Gascuña:

Hilhe qui galope lous marcats,
nou damoure goayre chens pecats.

[Aquella que corre a los mercados,
poco demora sus pecados].

En este caso, como en otros, la feria era la principal o única oportunidad de contacto con el mundo exterior.[1105]

Eso era lo que apreciaban los campesinos, además de la oportunidad de enterarse de novedades, recoger información, reunirse con conocidos de más allá del pueblo, ver cosas nuevas, relajarse, emborracharse.(236) En 1874 los artistas de Épinal ya producían estampas en color que mostraban lo divertidas que eran las ferias. En 1882, en la Montaña Negra del sudoeste, «las ferias ya no son […] lugares de encuentro para los que tienen productos que comprar o vender. Son lugares a los que uno acude tanto o más a divertirse que para hacer negocios o comerciar». La mayoría de los que asistían no lo hacían atraídos por la perspectiva de hacer negocio, sino por la curiosidad, «las ganas de pasar el día curioseando». Para los auverneses las ferias eran una fiesta.[1106] En vísperas de la guerra, justo cuando los economistas nos decían que la importancia económica de las ferias iba a

menos o se había desvanecido, parece que se encontraban en pleno apogeo en regiones hasta entonces aisladas. En la Gascuña, los campesinos, «aburridos de las tareas monótonas y solitarias», se dedicaban a la compraventa de ganado porque les daba la oportunidad de alejarse de la rutina y una excusa para asistir a las ferias, para conocer gente y disfrutar del placer del regateo, que para ellos era como el juego. En algunos pueblos, cerca de un tercio de la población se dedicaba a este nuevo pasatiempo, aunque no les reportara ningún beneficio económico. También en el Lemosín, los lugareños se apasionaron por las ferias; cualquier pretexto era bueno para ir a alguna, hasta llevar unas cuantas ovejas con las que en realidad ya se sabía que se volvería a casa de anochecida. «Hay quien incluso se avergüenza de no ir». [1107]

Todo esto era muy cierto, aunque había algo más. Los labradores del sudoeste no habían criado ganado hasta que los terratenientes burgueses para los que trabajaban en régimen de aparcería vendieron sus propiedades. A medida que los latifundios empezaron a desintegrarse en el último tercio del siglo y sus tierras cayeron en manos de los campesinos, los pequeños propietarios, que gozaban de un nuevo sentido de la dignidad, pasaron del pan de maíz al pan de trigo, que había sido un privilegio de las clases altas. Por las mismas razones, comenzaron a criar y a comerciar con ganado. Es cierto que con la desaparición de los propietarios, más agricultores necesitaban sus propios animales de tiro. Pero, sobre todo, el comercio de ganado había sido uno de los negocios favoritos de los antiguos tenedores.[1108] Animado por su nueva dignidad de amo propio, el campesino asumía el antiguo privilegio, lo que llevaba consigo cierta sensación de ocio, aunque no de ingresos, ya que la información que tenemos al respecto indica que los métodos gascones de cría daban resultados mediocres. El beneficio que se buscaba era social.

¿En qué medida se percibe esto? Observadores moralistas de la década de 1880, como Henri Baudrillart y Alexandre Layet, comentaban y deploraban este nuevo afán de socialización.(237) Las ferias, escribía el padre Gorse en 1895, eran un nuevo factor en la vida del campesino. Eran el

tema que más le interesaba, lo que los teatros o las carreras de caballos eran para la gente de ciudad. El lugareño no se perdía ni una de las ferias que se celebraban en un radio de unos cincuenta kilómetros y discriminaba entre sus especialidades. Buscaba cualquier pretexto para ir: vender un conejo o una docena de huevos, o comprar zapatos —cuando el zapatero del pueblo vivía al lado—. La verdad era que simplemente quería hablar con la gente y saber cómo iban las cosas. Los economistas lo criticaban: los campesinos tenían que perder menos el tiempo, trabajar más, y no beber y galantear tanto. Pero Gorse veía en la feria un merecido descanso y, además, una fuente de emulación.[1109]

Es posible que las ferias hayan inspirado la imitación de los modos y roles urbanos justo en el momento en que los campesinos estaban dispuestos a seguirlos. El contacto con la gente de ciudad había dado lugar sobre todo a la desconfianza. El intercambio se había restringido al plano comercial, y el hombre de la ciudad era inevitablemente un deslenguado, codicioso y duro. Ahora hay indicios de que había algo más. Disponemos del comentario de un agrónomo de 1884, que considera que los aldeanos del Lemosín aprendían a manejar el francés mucho mejor en las ferias que en la escuela. Tenemos la idea de que el campesino contaba con la oportunidad y los medios materiales para tomárselo con más calma. La mismísima bebida, cuyo consumo tanto se les reprochaba a los campesinos, era un lujo urbano. También lo era perder el tiempo, consciente o inconscientemente, o tener tiempo que perder, o charlar cualquier día que no fuese el domingo. Y también lo era tener novedades de las que hablar: «Se puede hablar [de la feria] durante una semana y luego hablar de la siguiente», comentaba G.-M. Coissac en 1913. Pero incluso los críticos admitían que los campesinos aprendían a conocer los precios de los productos básicos y del ganado, y que habían aprendido a conocer a los comerciantes de la feria en igualdad de condiciones. El mercado no era solo un lugar donde comerciar, sino también una actitud, un estado de ánimo, y eso era una novedad para la mayoría de la gente del campo.[1110]

24
VEILLÉES

Après le souper, on veille encore une heure ou deux en teillant du chanvre, chacun dit sa chanson à son tour.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Veillée, *s. f.* Tiempo que transcurre desde la cena hasta la hora de acostarse, velada (en compañía); trabajo, etc., que se realiza en compañía.

Diccionario Cassell francés-inglés

En la mayor parte de la Francia rural, las noches de invierno eran largas, frías y solitarias. Había que vigilar el fuego, las velas y los candiles. Todo resultaba demasiado caro. Contar con una calefacción y una iluminación adecuadas era casi impensable. Durante los gélidos meses de invierno en el Mâconnais, las mujeres, cuando terminaban las tareas domésticas, se iban a los establos a las *veillées du jour*. Los hombres se iban con ellas, y el almuerzo solía comerse en el establo porque en la casa hacía demasiado frío. Para la cena hacía falta un fuego, pero cuando el combustible escaseaba, la gente utilizaba el fuego lo menos posible. Así que después de la *soupe* corrían a acurrucarse en un jergón, a oscuras, compartiendo el calor animal de uno o varios vecinos, presumiblemente dormidos; o se refugiaban en el establo; o se dirigían a cualquier otro lugar donde pudieran encontrar un poco de calidez.

En lugares como Treigny (Yonne), donde la alfarería era la principal industria, la mayoría de los lugareños se calentaban en invierno con el calor de los hornos y «prescindían así de

hacer fuego en casa». El juez de paz de 1852 informaba de la asistencia de grupos considerables «à la veillée» de cada noche. En algunas partes del Marne, las *veillées* se celebraban en las bodegas, que al estar en cuevas excavadas en el yeso conservaban la temperatura. Los artesanos que trabajaban hasta altas horas de la noche —a veces debido a que durante el día se dedicaban a otra cosa— necesitaban luz, como los carpinteros y los zapateros. Alrededor de ellos podía formarse un círculo de gente que charlaba, que se convertía en una *chambrée*. Pero la mayoría de las reuniones nocturnas se celebraban en graneros, rediles o establos, donde el calor de los animales era más importante que el hedor a estiércol. [1111]

Ya fuera en una casa o en un establo, los vecinos o amigos se reunían en las tardes de invierno, una o dos veces por semana, o incluso todos los días. Reuniéndose por turnos en un lugar tras otro, de tres a seis familias o más, ahorraban en calefacción y luz y utilizaban únicamente los recursos de una familia cada vez. No solo importaba la leña, sino también la iluminación. En las montañas de Provenza, donde el *caleu* rústico, un candil de aceite de nuez, siguió usándose hasta finales de siglo, los participantes en las *veillées* compartían los gastos de iluminación.[1112] En el Languedoc, cuando se iniciaba la *veillée*, la dueña de la casa apagaba su vela de sebo y encendía una para todos, cuyo coste compartían todos los asistentes.(238)

Las *veillées* comenzaban cuando disminuía el trabajo en el campo en otoño —a veces alrededor de Todos los Santos, más a menudo después de San Martín (11 de noviembre)— y solían terminar en marzo o alrededor de Pascua, cuando llegaba la siembra de primavera. Su duración reflejaba el orden natural: a medida que los días se alargaban, las *veillées* se acortaban y las mujeres utilizaban menos una rueca para hilar. De ahí el proverbio «En Carnaval, un huso guardado» (*À Carmentrant, eune fusée sous le banc*). Como esto indica, el aspecto práctico de las reuniones nocturnas, más allá de la necesidad, estaba encaminado a la producción. Dependiendo de la región, las mujeres hilaban, tejían, bordaban o hacían encaje de bolillos; los hombres se encargaban de desfibrar el cáñamo, de trenzar cestos o de reparar sus aperos. Las

mujeres, generalmente responsables de trabajos más minuciosos para los que se precisaba más luz, ocupaban los mejores asientos en las *veillées*, junto al fuego o el *lumignon*, aunque a menudo comían de pie mientras servían a sus compañeros. Los hombres se sentaban generalmente lejos del fuego, en la penumbra. La fruta se deshuesaba, las nueces se pelaban o las castañas se escaldaban, las manzanas se pelaban para preparar alguna bebida local o para hacer mermelada. Solo en la Alta Bretaña, Paul Sébillot distingue, en función de su actividad, cinco tipos diferentes de *veillées* operativas en 1880: hilanderías (*filouas* o *filanderies*), trenzaderas de cáñamo (*erusseries de chanvre*), cocederos de manzanas (*cuisseries de pommé*), coladas nocturnas (*lessives de nuit*) y *veillonas*, dedicadas especialmente a la diversión y el baile. [1113]

La música y la diversión eran una característica de la mayoría de las *veillées*; además, toda la información de la que disponemos confirma que una de las principales atracciones era la oportunidad de cortejar y coquetear entre chicos y chicas. El número de canciones y juegos relacionados concretamente con el cortejo es enorme. En Saille-les-Bains (Loira), empezaban a cascar las nueces a las cinco de la tarde y terminaban a las diez de la noche, aproximadamente, momento en el que servían pan con sal y tortas de trigo sarraceno, recogían las cáscaras vacías y los jóvenes bailaban al son de una zanfoña, un cantante o (más tarde) un acordeón. En otro pueblo del Loira, Saint-Martin-d'Estréaux, no muy lejos de Lapalisse, se dice que en 1910 cuatro quintas partes de los matrimonios habían salido de las *veillées*.[1114]

Pero estas también tenían una función didáctica, generalmente informal. Las habilidades tradicionales se aprendían mediante la participación. La sabiduría tradicional se adquiría del mismo modo. Las conversaciones estaban llenas de referencias al pasado: a la época de los señores, de la Revolución, a los lobos y cómo desaparecieron. La cultura oral se perpetuaba a través de los relatos orales, las leyendas piadosas, las enseñanzas sobre lo sobrenatural, las explicaciones sobre la naturaleza y la vida, los preceptos que se aplicaban a todo tipo de situaciones y que estaban contenidos en las fórmulas, las canciones y los proverbios

repetidos una y otra vez en estas aulas informales.

En la Lorena, donde Louis Marin sostiene que la *veillée* tenía una peculiar finalidad educativa, las reuniones invernales giraban en torno a los cuentos y las fábulas tradicionales y a los comentarios que inevitablemente provocaban, una especie de reflexión pública sobre la experiencia y la tradición y una comunión con el pasado. Estas antiguas instituciones aldeanas se mantenían firmes en la década de 1880. El desarrollo de la industria, la afluencia de trabajadores de origen extranjero, el flujo de novedades materiales en el campo —y las escuelas, por supuesto— acabarían con ellas. Hacia 1900, la mitad de las parroquias de la meseta de la Lorena habían abandonado las *veillées*. Muchas de las restantes habían renunciado a recitar los cuentos tradicionales, con lo que habían perdido su papel en la transmisión de la tradición oral.[1115]

La competencia de las escuelas era demasiado fuerte. En Bretaña, en el territorio galó, donde en la década de 1880 las *veillées* parecen ser menos frecuentes que en el pasado, oímos decir que los cuentos antiguos estaban siendo sustituidos por historias de los libros de texto, a menudo contadas por los niños. La sabiduría moderna era patrimonio de los jóvenes, no de los mayores. Pero a los que se dedicaban a la enseñanza o tenían que ver con ella en las zonas rurales nunca les habían gustado las *veillées*. Los maestros consideraban su influencia perniciosa. Se empleaba en ellas un lenguaje grosero; se contaban cuentos picantes y a veces canciones más que picantes. En cualquier caso, los jóvenes tenían cosas mejores que hacer. «En lugar de andar por ahí con las *veillées* profiriendo gritos que hacen dudar de si son hombres o bestias salvajes —se quejaba un maestro del Tarn en 1861— podrían ir a leer algún libro». Y en una encuesta del año anterior, los maestros de departamentos de lo más variado —el Aveyron, el Ardèche, el Ain, el Saona y Loira, el Nièvre, el Bajo Rin— habían manifestado la esperanza de que las bibliotecas pudieran contrarrestar el daño que hacían las *veillées*.[1116]

No se trataba tanto de que las *veillées* fueran groseras como de que fueran poco ilustradas. Es cierto que se temía la laxitud moral de unas reuniones «donde se admite gente de todos los sexos y de todas las edades». Los sacerdotes se

oponían con vehemencia a la promiscuidad moral de los sexos reunidos de noche, y a lo que eso conllevaba: «Bailes repugnantes, juegos de palabras y dobles sentidos indecentes, discursos peligrosos». En el Ariège las «condenaban y prohibían desde el púlpito»; y los reformadores locales denunciaban estas «reuniones gravemente censurables […] con su corrupción, sus bromas picantes y sus canciones». Desgraciadamente, «las jóvenes del pueblo gozan de la mayor libertad», y era de temer que «se aprovecharan de ella al volver a casa». En Bretaña, observó Sébillot, el clero «a fuerza de predicar ha forzado la desaparición [de las *veillées*] igual que ha suprimido el baile».[1117]

De todos modos, las objeciones morales no eran nuevas, pero las intelectuales, apoyadas por las escuelas, tenían más fuerza. Un informe sobre el estado de la instrucción en el Ariège en 1868 deja claro que lo que se consideraba un mal «mortalmente arraigado» era el hecho de llenar las cabezas de los jóvenes con «cuentos llenos de temores supersticiosos». No es de extrañar que los sacerdotes y maestros no fueran admitidos en las *veillées* de la Lorena. Se les consideraba críticos con las viejas costumbres y con los cuentos tradicionales, y se sabía que trabajaban para aniquilarlos y para erradicar la mentalidad que perpetuaban.[1118]

Las condiciones eran favorables para los críticos. A finales de siglo, las *veillées* languidecían. Sus funciones productivas se fueron viendo afectadas una a una. La hilatura disminuyó como contribución al presupuesto familiar. Se habla de ello por primera vez durante el Segundo Imperio, pero evidentemente el declive tardó en afectar a las regiones aisladas. El cáñamo dejó de ser un cultivo importante; y las castañas desempeñaron un papel menos crucial en la dieta, al igual que las nueces como materia prima para la obtención de aceite. En una encuesta realizada en doce pueblos de la comarca de Roanne que, al parecer, celebraban *veillées* cada dos días durante la temporada de invierno, dos informaron de que se habían abandonado en 1900; otro de que habían ido a menos en el mismo periodo (solo las solteronas seguían acudiendo); y un cuarto de que los hombres habían dejado de desfibrar el cáñamo hacia 1907 e incluso que el baile había cesado en 1914. En cuatro pueblos se consideraba que la

guerra de 1914 había puesto fin a estas actividades; y en otro, estas reuniones sociales perdieron la frecuencia con que solían celebrarse a partir de esa fecha, al pasar de tres veces por semana a tres veces al año. En los siete pueblos en los que perduraron las *veillées*, se mantuvieron vivas por el baile (en la encuesta no se menciona ningún trabajo), o por la asistencia asidua de unas pocas personas que no las abandonaban, o como lugar de encuentro de los ancianos. En la mayoría de los casos, su expiración se atribuye a un hecho concreto: el fin del bordado a mano, de la cascadura en grupo de nueces, del desfibrado del cáñamo. Lo mismo ocurre en la Saboya, donde las *veillées* dejaron de existir en cuanto desapareció el mercado del aceite de nuez y se cortaron los nogales para fabricar culatas de rifles y muebles.[1119]

Las *veillées* parecen haber perdido buena parte de su importancia antes de finales de siglo en algunas zonas. En las Ardenas, los informes de los maestros de escuela indican que disminuyeron durante la década de 1880. En la Alta Bretaña, en 1880, las consideraciones de seguridad, que habían llevado a los campesinos a vivir cerca unos de otros, ya no eran tan apremiantes, y las distancias entre las granjas más aisladas no fomentaban precisamente las grandes reuniones. Al mismo tiempo, la mejora de las carreteras permitía el acceso de más personas a otros tipos de actividades sociales en las ciudades pequeñas. En cualquier caso, las *veillées* salieron perjudicadas. En Bresse, en la década de 1870 todos los habitantes de ciertas aldeas se juntaban para participar en ellas, a las que acudían en barca si era preciso, y en 1894 solo los habitantes de las zonas más pobres, que no se habían visto afectados por la prosperidad, seguían manteniendo la costumbre.[1120] Allí, al igual que en el Mâconnais y en las Bocas del Ródano, el principal objetivo de estos encuentros parece haber sido hallar calor y compañía en un establo. Cuando los hogares se volvieron más confortables y se dispuso de posadas o de cafés en los pueblos, las *veillées* perdieron su finalidad práctica.

Ahora su formato podía adaptarse a empresas más novedosas, subversivas del mundo que representaban. Cuando, en 1905, se formó un grupo de estudio socialista o de inspiración socialista en Cuisery (Saona y Loira), un

pueblo de tamaño considerable situado a pocos kilómetros al este de Tournus, el modelo que adoptó fue el de la *veillée*. Se cantaban canciones y se contaban cuentos morales; se representaban *saynètes*, como el de Juan, un pobre campesino enamorado de Juana, cuyos padres, más ricos, se niegan a aceptar su relación. Desconocemos la repercusión de estas ideas (claramente relacionadas con la proximidad de la vieja ciudad orgullosa entre cuyos hijos ilustres figuraban Jean-Baptiste Greuze y Albert Thibaudet). Pero sí sabemos que las reuniones se suspendían entre la primavera y el otoño, al igual que las *veillées*, cuando el trabajo del campo llamaba a la puerta.[1121]

Mientras tanto, donde la vida continuaba siendo dura, y sobre todo donde los cultivos locales seguían proporcionando una tarea para las tardes de invierno, las *veillées* se mantuvieron. En el Cantal tenemos noticias de ellas al menos hasta finales del siglo XIX. En el Gers, al norte de Auch, país de aparceros pobres en el que la alimentación siguió siendo deficiente hasta la Segunda Guerra Mundial, las *veillées* —«donde se jugaba a la *belote* o se tejía mientras se desgranaba y recogía el maíz y se comían patatas y castañas asadas en los rescoldos»— no empezaron a desaparecer hasta después de 1945. Por el contrario, en 1890 «el tiempo de las *veillées* largas [había] pasado» para los aldeanos del sur de Sedan; y en el Vexin (donde encontramos bicicletas y triciclos en los pueblos) las *veillées* agonizaban: «Solo una decena de personas», «Conversación apática», «comentarios esporádicos». Había algunos cotilleos femeninos, pero ni siquiera muchos porque los hombres escuchaban; las mujeres preferían morderse la lengua hasta que pudieran intercambiar confidencias entre ellas en el lavadero.[1122]

Las tareas comunes y la necesidad proporcionaban una excusa concreta para las reuniones sociales, al igual que la falta de alternativas. Cuando estos motivos disminuyeron, también lo hicieron las veladas. Los jóvenes se marcharon al café, sobre todo en cuanto tuvieron bicicletas. El equilibrio de edades se rompió. Sin los jóvenes, las veladas se volvieron más aburridas, y los mayores que mantenían los corros tendían a pasar la mayor parte del tiempo jugando a las cartas, especialmente cuando las tareas artesanales como la

fabricación de cuerdas o la cestería se volvieron menos rentables al abaratarse los productos comerciales. En Maillane, a mediados del siglo XIX, los campesinos se reunían en las tardes de invierno para trabajar y calentarse en el establo; en 1906 iban a jugar al billar o a las cartas a un café. Incluso en el Finisterre, donde las *veillées* habían sido relativamente cortas debido a la necesidad de ahorrar combustible, en 1914 vemos a los criados apresurarse a sus propios aposentos mientras el amo ojea el periódico local o lee un capítulo de la vida de los santos bretones. Parece que la luz y el calor ahora lo permitían. Lo interesante es que muchas reuniones tradicionales perduraron, al igual que ciertos ritos, hasta que una guerra precipitó su fin, ya fuera la de 1870-1871 o la de 1914-1918.[1123]

El cambio en la composición de las *veillées* supervivientes pone de manifiesto que habían perdido sus funciones integradoras. La *veillée* clásica aunaba a un grupo de diferentes edades; ahora los jóvenes y los mayores tendían a separarse. Las reuniones habían sido más concurridas, basadas en el lugar de origen común más que en la clase social. Esto también cambió. Ya en 1869 nos enteramos de que en los Vosgos las *veillées* se disgregaban por motivos sociales. Según Xavier Thiriat, a medida que se fue extendiendo la «civilización», aparecieron los manteles, empezó a servirse vino en lugar de las cervezas locales, más baratas, y los platos festivos de carne, ensalada y pasteles sustituyeron al pan de centeno y al queso de antaño. En consecuencia, las familias que no podían igualar el nivel de sus vecinos más ricos bebían y jugaban a las cartas en *veillées* aparte.[1124]

Las *veillées* de nuevo cuño eran simples reuniones, sin los condicionantes y las necesidades que habían regido las antiguas. En el Borbonesado los hombres jugaban a las cartas, las mujeres tejían o cosían. Lo mismo en el Rouergue. En el Allier, donde los hombres se habían ocupado de fabricar los cestos que utilizaban en la siembra (*saneaux*), ahora se compraban cestos de madera o metal en las tiendas, y la *veillée* se dedicaba a la lectura, a la correspondencia y a jugar a las cartas. En el Franco Condado, los maridos leían novelas mientras sus esposas cosían (las mujeres volverían a hilar en

la Segunda Guerra Mundial). Émile Guillaumin, por su parte, no lamentaba la desaparición de las *veillées* ni del folclore que se difundía en ellas. No era más que un manto que disimulaba, cuando no inspiraba, una ansiedad, una desconfianza y un malestar crónicos. Ahora, escribía Guillaumin en 1936, en el mundo había menos violencia, menos barbarie.[1125] Las supersticiones que la *veillée* sostenía y alentaba ya no eran adecuadas.

25
LA SABIDURÍA ORAL

En el principio existía el Verbo.

Juan 1, 1

Con la desaparición de las *veillées* murió una de las grandes instituciones de transmisión de conocimientos adquiridos por vía oral. En ellas se hablaba mucho, se expresaban los recuerdos personales, se recitaban cuentos, proverbios y dichos ingeniosos. El grado de difusión aparentemente variaba mucho de una región a otra. En su mayoría, los campesinos no parece que fueran muy elocuentes. Pero, tanto si eran por lo general taciturnos y sobrios, como en las Landas o en Beauce, como si se mostraban efusivos y locuaces, como en el Languedoc, los campesinos, en todas partes, se apoyaban en su discurso cotidiano en un fondo establecido de locuciones que podían ocupar el lugar de las ideas generales. Al igual que el viejo Père Martin en el texto escolar elemental de Ernest Lavisse, *L'Année préparatoire d'instruction morale*, los campesinos hablaban en gran medida recurriendo a proverbios, *dictons*, refranes comunes: comentarios o expresiones de sabiduría recibida. Los proverbios, escribió el padre Gorse, «son el credo del campesino, el saber que ha madurado y asimilado en lo más íntimo de su alma [...]. Todo su pensamiento está puesto en ellos, y más allá de eso, no piensa en nada».[1126] Vale la pena, pues, que les prestemos atención.

Al igual que los recuerdos transmitidos de boca en boca, la cultura oral es, casi por definición, cambiante y evanescente. Las fórmulas que elabora son casi las únicas ventanas que tenemos para asomarnos a su alma. A estas alturas de nuestras observaciones, lo que nos revelen no será muy

novedoso, pero si estas fórmulas son una prueba válida, harán más evidente el tipo de mundo que hemos dejado atrás.

La filosofía de la vida era estoica: «Cuando no se puede pasar por el puente, se pasa por el agua»; «Cuando no se tiene nada, no hay nada que perder». El realismo era duro: «Gato escaldado, del agua fría huye»; «El débil engaña, el fuerte manda». Al fin y al cabo, alguien tiene que mandar: «Donde mandan muchos, no manda nadie». La cantinela de las ruedas de molino era: «El trato que tú me des, a ti yo te daré». En cualquier caso, «Los males ajenos para mí son sueños». No había que hacerse ilusiones: «Hay que hacer de todo para comer». Y especialmente cuando se trataba de dinero: «Para hacerse con su bolsa, se casó el hombre con la osa». La confianza escaseaba: «Si uno supiera lo que pasa de noche, tendría puertas de hierro»; «Se siembra en vano si no hay cercado»; «Quien viene de lejos miente mejor»; «Antes se atrapa a un conejo que a un mentiroso»; y «A dineros pagados, brazos quebrados». Pero incluso los más allegados pueden fallarnos, así que «No te desnudes antes de estar en la cama»; «Quien regala sus bienes antes de morir merece sufrir». Y de todas formas, «Quien se queja dura más».[1127]

No había que revelar los secretos: «No grites mucho, porque las paredes oyen». Tampoco confiar en la discreción de los hombres, pues «Más vale tragarse los dientes que la lengua». La tierra valía lo que el hombre, pero no había justicia: «El que trabaja se queda con la paja, el que no hace nada, con el trigo». Y los mansos solo heredaban problemas: «Si finges ser oveja, el lobo te comerá». No valía la pena insistir demasiado: «Seguro que un día tendrás tierra de sobra para cubrirte». Pero los vagos no eran bien vistos: «Hila, Adeline, si quieres tener ropa que ponerte»; «Al vago le gusta el tuétano, pero le cuesta romper el hueso». Ni siquiera había lugar para la nostalgia: «Cualquier tiempo pasado fue mejor»; «Todo árbol tiene su sombra». Y si «Siempre hace buen tiempo para alguien», la mayoría de los campesinos probablemente añadían un «menos para mí». Apenas tenía cabida algo de afecto: «Esposa muerta, sombrero nuevo»; «El dolor por la esposa muerta dura hasta la puerta». En cuanto a los hijos difuntos, «Más vale enterrarlos que llenarlos».

La sabiduría radicaba en la economía: «Desnudar a un santo

para vestir a otro». Y en la prudencia: «No cuentes los huevos en el culo de la gallina»; «Cuando acabe la feria, contaremos las boñigas»; «Guárdate una pera para la sed». La sabiduría también residía en conocer el lugar de cada uno: «Porquero en este mundo, porquero en el otro»; «No pretendas saber más que el cura»; «No te tires un pedo más alto que el culo»; «No seas vanidoso como pulga con abrigo de terciopelo»; «Juventud, no levantes la cabeza, que es señal de orgullo; haz como la mazorca, que cuando está madura agacha la cabeza». No te hagas notar: «Bien está cada piedra en su agujero». Sobre todo, aléjate de los poderosos: «Quien se mete entre las piernas de los grandes se arriesga a que lo pisoteen». Y de los hombres de la ley: «Con un sauce por refugio y por amigo un alguacil, pronto se queda uno sin amigo y sin refugio». No derroches el dinero —«Quien paga para ganar, se acaba por ahogar»— o prescinde de él.

Excelentes consejos en su mayoría para sobrevivir en un mundo lleno de peligros. No es de extrañar que un proverbio vasco rezara: «Palabras viejas, palabras sabias».

Así pues, los proverbios son expresiones ideológicas compactas, mucha sustancia condensada en pocas palabras, según la definición de un hidalgo del siglo XVII. Revelan la experiencia tradicional, definen las reglas y la estructura que la sociedad establece para los individuos, moldean sus mentalidades y les ayudan a construir sus identidades. Esbozan una visión del mundo dentro de unos límites accesibles. El burgués se refiere en su refrán al esplendor del golfo de Nápoles, pero el campesino tiene imágenes de la grandeza más a mano: «Quien no ha visto la catedral de Auch y el campanario de Rodez no ha visto nada», dice un proverbio del sudoeste. Y más cerca aún: «Entre Tudet y La Chapelle [Tarn y Garona] hay más dinero que en Inglaterra»; o «En Mountbégui la gente no tiene ni la tierra para hacer una olla».[1128] Por último, los proverbios regulan las relaciones elementales de la mayoría de la gente, no solo con sus semejantes, sino con la tierra y su trabajo.

Aquí es donde la idea inglesa de que los proverbios resumen con el ingenio de un hombre la sabiduría de toda la humanidad se manifiesta como algo propio de la mentalidad urbana. La sabiduría que encierran los proverbios no es

universalmente válida ni pretende ser general. El proverbio monitorio proporciona consejos concretos producto de las condiciones locales. «Año de viento, año de nada», se decía en el Franco Condado, refiriéndose a las repentinas ráfagas de viento seco procedentes del sur que anuncian la sequía. En el Franco Condado también se temía al viento del noroeste que sopla en primavera, al que llamaban «aire de pique-blanches» porque provoca heladas tardías que matan las flores del ciruelo antes de que el fruto haya podido cuajar. De ahí el viejo proverbio que se refiere a París, que se encuentra en la misma dirección:[1129]

> De allí jamás nos han llegado
> ni buen viento ni buena gente.

Esto no tendría sentido en el centro o en el oeste de Francia. Por otra parte, el adagio del Poitou que dice que las nueces están a punto para la recolección por Santa Magdalena (22 de julio) no tendría sentido en el Franco Condado, donde las nueces no maduran hasta septiembre. En el Morvan, los consejos para la siembra de primavera son muy precisos: hay que sembrar la cebada antes del día de San Jorge (23 de abril); por San Marcos (25 de abril) será demasiado tarde. Pero esto vale para la cebada y para la latitud (y la altitud) de una meseta del centro-norte. No es aplicable más al sur, como tampoco lo es otro proverbio del Morvan: «La lluvia de febrero es tan buena como el estiércol, la de marzo no vale ni una meada de zorro». En el Gers solían ser aún más exigentes: «El buey quiere lluvia [para el heno y la paja]; el cerdo, sequía [para conservar el trigo del que se alimenta]». En el Lemosín, los cerdos comen bellotas y el ganado pasta en los prados. Y pocos, fuera de la campiña correspondiente, entenderían lo de «Año de hayucos, año de hambre; año de bellotas, año de nada», que recuerda los tiempos difíciles en los que, en el este, la gente comía frutos silvestres que desdeñaba cuando las cosas iban bien. En el Ardèche, el viento del oeste que sopla desde las escarpadas tierras altas del Velay y que trae lluvias abundantes y, a menudo, granizadas, se considera que sopla de Pradelles, en el Alto Loira (justo al otro lado del límite del departamento), de ahí

lou pradellentcho.[1130] Del mismo modo, en el Gers, donde los vientos dominantes vienen del oeste y traen la lluvia, las viviendas rurales se orientan hacia el este y las paredes ciegas, hacia el lado del viento. Para los campesinos gascones, el este es la parte delantera (*le devant*) y el oeste, la trasera. En cambio, el *vent d'autan*, caliente y seco, sopla desde el este o el sudeste; de ahí el viejo proverbio de que

> El viento del este va a ver a su padre [el océano]
> y volverá llorando [lluvia].(239)

Los refranes tradicionales son locales y su significado suele perderse si no se conocen las asociaciones que los originaron. Así, en Auvernia, la primavera no coincide con la golondrina, sino con el cuco:

> *Abrillaou introu.*
> *Cucu chantou.*
> *Sounailles marlou.*
>
> [Llega abril.
> El cuco canta.
> Los cencerros tintinean].

El canto del cuco señala la salida del ganado de sus establos de invierno; sus cencerros celebran el regreso a la hierba fresca y al sol. De forma menos romántica, la comparación de una chica desaliñada con una vela de resina solo tenía sentido donde la gente estuviera familiarizada con el goteo caótico de esas velas: el Lauragais, el Minervois, el Agenais y otras regiones del sudoeste. En el Borbonesado, «De tal padrino, tal ahijado» no se refiere a alguna influencia moral, sino al hecho de que los abuelos solían ser los padrinos de sus nietos.[1131]

Los consejos prácticos para el agricultor del Franco Condado se basaban en el sentido común, que quizá no sea tan común como se dice. Siembra trigo en el llano y planta vides en las laderas. Siembra el trigo en terreno húmedo y la cebada en seco (ya lo decía Plutarco). Si quieres buenos nabos, siémbralos en julio. Por otro lado, no siembres nunca trigo de invierno pasado San Clemente (23 de noviembre); esto se refería a las emergencias, ya que la siembra de otoño

se relacionaba proverbialmente con la fiesta de San Dionisio (9 de octubre). Todo estaba redactado en rima y se asociaba con referentes conocidos, lo que facilitaba la memorización de los consejos:[1132]

Ai lai Saint-Jouset
sanne tas pouets [guisantes].

Ai lai Saint-Pancrâ
sanne las chenevâ [cáñamo].

Ai lai Saint-Aubin
sanne das pois, t'en airé bin [tendrás mucho].

Ai lai Saint-Denys
darrère vouguâsson du pays [última siembra].

Qui veut bon navet
le sème en juillet.

Passe la Saint-Clément,
ne sème plus de froment.

À la Sainte-Catherine
tout bois prend racine.[1133]

Se recordaban tan bien que los proverbios sobrevivieron a la realidad. Así, el refrán dice que si llueve en San Medardo (8 de junio) la lluvia se prolongará durante cuarenta días. Eso podía tener cierto sentido antes de la reforma del calendario gregoriano de 1582, cuando ese día caía alrededor de lo que ahora es mediados de junio, una época en la que el clima varía poco. Tiene menos sentido a principios de mes, cuando el tiempo sigue siendo notoriamente inestable. Un ejemplo más llamativo se encuentra en toda una serie de refranes sobre la duración de los días, según los cuales en Santa Lucía (13 de diciembre) los días comienzan a alargarse, un paso de pulga en la mayoría de las versiones. Esto era cierto antes de 1582, cuando la fiesta caía después del solsticio de invierno, pero no tiene sentido según el calendario moderno, ya que a partir del 13 de diciembre los días siguen acortándose. Sin embargo, estos dichos se siguen repitiendo, incluso en el *Petit*

Larousse.[1134]

El arte campesino auténtico era muy limitado. Las estampas que inundaban el campo y que examinaremos en breve eran un arte urbano, al igual que el relato oral era un arte rural. Pero la imaginería verbal del campesino era muy rica, expresada en un lenguaje lleno de humor y lirismo. Así, en el Livradois las hoces se llamaban *volants* ('voladores') porque al usarlas volaban y giraban como centellas. Los pastos del *bocage* de la Vendée eran *mouchoirs à boeufs*. Los pequeños viticultores del valle del Marne, al oeste de Épernay, llamaban *cossiers* a los propietarios absentistas de la «montaña» de Reims para los que trabajaban, por las judías (*cosses*) que cultivaban entre las viñas y que constituían el alimento básico de los obreros. En otoño, las hordas de vendimiadores que descendían hasta los viñedos eran *les hordons*. En el Nièvre un hombre no tenía más miedo de algo que un abogado de un *écu*; y algo se hacía o se hace a propósito, igual que los perros han sido hechos con el propósito expreso de morder a la gente. En el Ille y Vilaine, una persona activa era la que no ponía los dos pies en el mismo zueco, y la vaca que se alejaba del rebaño segaba violetas (*faucher la violette*).

El lenguaje popular bretón estaba (y está) lleno de metáforas pintorescas: el agua dura que desgasta el lino «tiene dientes»; las olas son «el techo del mar»; el sol es el gran ladrón de mantequilla porque la derrite; un hombre henchido de orgullo está «tieso como la vela de un barco»; y quien vive a salto de mata «vive de sus uñas». «El sol ha pasado su umbral» indica que una persona está muerta o desfasada. Alguien que se lanza sobre algo, o sobre alguien, con avidez se le echa encima «como la miseria a los pobres». En cuanto a los hombres que nunca discuten con nadie o adaptan lo que dicen según sople el viento, son de la madera de la que se hacen las flautas. Tocan al son que más te guste.

En el Franco Condado, una expresión parecida describía a los que se satisfacen fácilmente: son de la madera de la que están hechas las horcas. Esta herramienta también se utilizaba para esparcir cosas —generalmente estiércol— en cantidades importantes, así que para expresar que es más fácil gastar que ahorrar, se decía: «Lo que viene con un rastrillo se va con una

horca». Como los tejedores eran proverbialmente pobres, una persona delgada estaba flaca como el perro de un tejedor. Y como los peones camineros tenían fama de tomarse las cosas con calma, algo podía ser tan raro como el sudor de un *cantonnier*. Una estructura frágil o con grietas —edificio o matrimonio— se desmoronaba como un castillo de mazorcas de maíz. La masa de las tortas de harina de maíz conocidas como *god* o *gaudes* tenía que removerse durante mucho tiempo; por eso, dar vueltas en la cama se convirtió en «remover el *god*». Del mismo modo, *farter*, un término que significa «frotar» o «desgastar por fricción», como hacían los desfibradores con el cáñamo, pasó a significar deshilachar las sábanas de tanto agitarse en la cama.[1135]

El imaginario de la lengua se utilizaba en los diálogos musicales entre grupos de chicas y chicos en veladas, fiestas y otras ocasiones; en coplas que se iban alternando, como las *koblak* vascas improvisadas y cantadas por poetas (*koblakari*) que intentaban superarse unos a otros; o en los intercambios casi rituales de chanzas e insultos graciosos que se cantaban o gritaban los pastores de una montaña a otra. Todo ello, por supuesto, también contribuyó a enriquecer el acervo de locuciones. Asimismo los chistes extraídos de las anécdotas locales. Una de las favoritas se refiere a unos hombres a los que bajaban por un pozo con una cuerda. El hombre que está arriba grita que no puede aguantar más, y entonces le aconsejan: «¡Escúpete en las manos!». Otro elogiaba al sabio anciano que era el único del pueblo que se las arreglaba para no resbalar y derramar el agua al subir la cuesta embarrada de camino al pozo. ¿Por qué? Porque era el único que tenía el buen criterio de soltar sus cubos llenos antes de resbalar. [1136]

Había muchas anécdotas que contar. Algunas se basaban en hechos históricos. En el Chalonnais borgoñón persisten los recuerdos de las incursiones imperiales del siglo XVII; lo mismo ocurre en Bresse, donde a principios de los años noventa del siglo XIX los niños crecían rezando a la Virgen todas las noches para que los protegiera de los *kaiserlicks* del capitán Lacuzon. En otros lugares fueron los suecos de la guerra de los Treinta Años quienes alimentaron las leyendas. En el Mâconnais, que se libró de invasiones hasta la

ocupación aliada de 1815, la presencia bastante benévola de las tropas austriacas parece haber dejado recuerdos traumáticos, de modo que en los cuentos populares los austriacos sustituyeron incluso a los sarracenos como prototipo de los conquistadores del pasado, y los vestigios de los monumentos antiguos solían atribuirse a los austriacos. [1137] Los recuerdos históricos de otro tipo se perpetuaban en los relatos de los ancianos, como el abuelo de Léon Côte en el Borbonesado, que «no sabía el nombre de los señores que a lo largo de su larga vida, casi centenaria, habían gobernado Francia; pero podía recitar sin falta los temibles inviernos en los que el pan negro [...] era escaso, cuando la nieve bloqueaba las puertas bajas, cuando uno se quedaba en la cama durante días [...] para ahorrar las magras provisiones». (240)

La experiencia histórica y las tensiones sociales también se transmutaban en fábulas y cuentos. El hecho de que se dispusiera de pocos cuentos de este tipo en su *patois* original hacía que su análisis se asemejara a la reconstrucción de pterodáctilos a partir de unos pocos huesos: les faltaba el brillo de los ojos. En cualquier caso, sabemos que los cuentos antiguos solían adaptarse al mundo rural. La Cenicienta, que en la versión de Perrault es la hija de un caballero, aparece en la tradición oral como una campesina: hila lana y guarda ovejas. En esta última y humilde tarea se topa con las hadas, que le dan ropa y zapatos, pero no para ir a bailar, sino para ir a misa, y es en la iglesia donde conoce al príncipe.(241) De la misma manera, en la versión literaria de «La Bella y la Bestia», la Bella es hija de un comerciante, pero en todas las versiones orales es de origen mucho más humilde: su padre es leñador, hortelano, viticultor o jornalero, según la región. Incluso los reyes de muchos cuentos se parecen más a campesinos ricos que a monarcas: contratan a sus criados, salen al encuentro de los pastores o antes de ir a la feria preguntan a sus hijas si quieren que les traigan algo. En una historia bretona más refinada que la mayoría, hallamos a un campesino que conquista a su princesa con la ayuda de un hada, a pesar de la mala fe y las intrigas de la corte. Al final, sin embargo, la pareja se va a vivir al pueblo del joven, donde son más felices que en el palacio real porque «los reyes están

rodeados de una multitud de parásitos, todos vagos y mentirosos».[1138]

Cada rasgo llamativo de la naturaleza se explicaba con un cuento. Los arrendajos habían sido una vez azules por todas partes, pero habían perdido su espléndido plumaje porque uno de ellos había revelado el lugar donde se escondía Jesús bajo una gavilla de trigo. Los filones de minerales solían ser el resultado de la intervención de las hadas. Los bosques, las rocas y las cuevas tenían sus propias leyendas, sobre todo de terribles combates en los que todos los contendientes, al parecer, acababan muertos (un recuerdo de los campesinos que salieron después de que los hombres de armas hubieran hecho su sangriento trabajo), de señores malvados e inocentes pastoras violadas, de nobles cazadores y su jauría condenados a vagar para siempre en forma de *chasse maligne* o cacería maldita.(242) Gargantúa y Pantagruel aparecen en las leyendas populares, pero se encuentran igual de a menudo héroes locales como Juan del Oso y sus dos compañeros, Arranca Robles y El que Hace Girar Molinos con el Culo, en la región del Morvan.(243)

El héroe campesino puede ser muy fuerte, pero con la misma frecuencia es humorístico y astuto. La violencia parece dejarse en manos de los especialistas: los posaderos que asesinan a los viajeros (los viajes nunca son seguros), pero sobre todo los nobles. Estos últimos, como villanos, podían ser sustituidos en algunos relatos por Satanás, al igual que este podía ser reemplazado por un labrador rico, un gran terrateniente o un noble. Los peligros ficticios cedían ante los opresores reales, los opresores adoptaban la forma simbólica del mal; las fantasías del campesino le daban una anhelada oportunidad de triunfar sobre cualquiera de ellos. Muchos cuentos presentan al diablo intentando explotar a algún bufón rural al que toma por estúpido, tentando al «patán» para que haga pactos, tratos o experimentos agrícolas en su propio beneficio, de forma muy parecida a lo que, a ojos del campesino, hacía el burgués forastero o el señor de la hacienda.[1139]

La evasión a través del mito o de la fábula proporcionaba un sustituto de la acción imposible, la posibilidad de proyectar odios y resentimientos, de rechazar los miedos, de

situar la miseria, el trabajo y el terror en algún otro mundo en el que podían ser dominados por medios mágicos o simplemente por la concepción de la ficción. Así, el romance medieval de los cuatro hermanos Aymon, traducido al bretón en el siglo XVI, dejó de ser el relato de cuatro caballeros que resisten a un príncipe (Carlomagno), para convertirse en la historia de unos pastores rebeldes que afirman su independencia («No tenemos amo, porque somos los más fuertes») y que articulan el propio odio del campesino hacia los nobles.(244)

Los cuentos bretones de verdad, insiste F. M. Déguignet, que también era campesino, son fáciles de reconocer por el tema del encuentro entre el campesino y el señor, o el campesino y el diablo, cuyo enemigo siempre acaba derrotado por la astucia del campesino o por la intervención de un sacerdote. Esto último podía a veces conducir a resultados nefastos, como se desprende de una historia que se contaba en la Baja Bretaña para explicar el origen de la plaga de la patata que asoló la región de Quimper a finales de la década de 1840. Un aspirante a mago del Finisterre había ido a la feria del diablo de Gourin (Morbihan) y había comprado un gato negro para que le ayudara en sus artimañas. El gato, por supuesto, era el diablo, y solo un poderoso exorcismo podía librar del mismo a la tierra. Un sacerdote consiguió por fin expulsar al felino en 1845, pero este, antes de desaparecer, soltó un pedo tan fuerte que derribó al exorcista y ennegreció todas las hojas de las patatas de la región.

Había que explicar la hambruna y la miseria del decenio famélico de 1840. Los pobres culpaban a los ricos por ser acaparadores que les hacían pasar hambre; los ricos culpaban a los pobres porque, con sus canciones contra las patatas —que a menudo tenían que comer demasiado a falta de otras cosas— habían provocado la ira de Dios. Finalmente, todos coincidían en culpar al diablo, lo que seguramente contribuyera a aliviar la conflictividad social.[1140]

El imaginario popular en el ámbito político y económico puede verse en algunas de las historias nacidas en la Tercera República. En 1889 se decía que el general Boulanger se había encontrado con don Carlos (el legitimista) y Mandrin (el bandido) en una cueva de Balme, en el Delfinado. En

1898, cuando el grano era caro, circuló la historia de que los judíos habían comprado grandes cantidades, las habían cargado en barcos y habían ordenado que lo tiraran al mar. En 1906 se corrió la voz de que monjes y monjas muertos habían ido a buscar a miembros de las órdenes religiosas perseguidas para esconderlos en cuevas hasta que las cosas mejoraran. En todas estas historias, los motivos tradicionales se entrelazan de forma típica con los hechos. Pero en esa época la prensa popular complementaba la imaginación popular, y las extraordinarias fantasías *fin-de-siècle* de Léo Taxil indican que el folclore contemporáneo se había vuelto predominantemente urbano.[1141]

También en ese periodo, en muchos lugares se habían olvidado los proverbios rimados tradicionales. En la actualidad, escribió un coleccionista de proverbios del Franco Condado en 1876, todo el mundo puede comprar calendarios impresos que muestran las fases de la luna e indican los momentos adecuados para la siembra, la plantación y otras operaciones. Esta evolución fue más lenta en otros sitios, pero incluso en el retrógrado Morvan oímos que en Fléty (Nièvre), en 1911, «la generación actual no conoce los refranes que solían regir toda la vida».[1142] La generación de la época se había educado en la escuela, y la escuela enseñaba proverbios universalmente aceptados, preferentemente forjados en circunstancias urbanas. Las instituciones peculiares destinadas a transmitir las costumbres, los cuentos y la sabiduría del pueblo, como los *piats-bans* y los *couarails d'enfants* de la Lorena, donde los niños se empapaban de los conocimientos de los artesanos locales y ancianos varios por medio de fábulas tradicionales, se derrumbaron y desaparecieron con la llegada de la instrucción pública en la década de 1880. Con ellas cayó otro pilar de la tradición oral.[1143]

Los proverbios todavía se utilizaban para inculcar una visión de la vida y del bien y el mal, pero la visión era totalmente diferente. Enseñaban a diferir la gratificación —«Aplazar no es perder»—, algo que ningún campesino habría aceptado, y con razón. Enseñaban que cada uno es libre de elegir sus gustos y colores, lo que iba en contra del juicio comunitario; y que todas las profesiones son buenas («No hay ningún oficio tonto»), cuando todo hombre sabía

que algunas eran mejores que otras; y que los días se suceden pero todos son diferentes. Enseñaban que el tiempo es oro y el crédito, valioso; que todo lo nuevo está bien; que basta con querer algo para conseguirlo (querer es poder); y que los valores y los modos de vida son relativos: otros tiempos, otras costumbres. El campesino podría haber dicho «otros lugares, otras costumbres», pero habría sabido que solo sus costumbres eran las correctas.

La sabiduría convencional respetaba ahora las buenas formas. El nuevo orden no estaba dispuesto a aceptar dichos que expresaran la sabiduría ancestral con grosería.(245) La clase dominante seguía pensando que solo un tonto intentaría tirarse un pedo más alto que su culo, pero ese tipo de lenguaje quedaba ahora relegado a los ensayos de Montaigne, y eso en la versión no censurada. Y no podía aceptarse nada que no fuera en francés, lo que provocaba numerosas exclusiones. Además, la memoria era corta. En cualquier caso, los ancestros ya no eran sabios por definición y, por consiguiente, la sabiduría ancestral había dejado de serlo.

26
SE EVAPORÓ ESA MÚSICA

¡Adiós! ¡Adiós! Se apaga tu himno lastimero
más allá de este prado y del plácido arroyo,
colina arriba, para enterrarse
en el calvero del otro valle.
¿Fue una visión o fantasía?
Se evaporó esa música ¿Estoy despierto o sueño?

JOHN KEATS

En una época en la que la iluminación era mala, las oportunidades de divertirse, escasas, y los espectáculos públicos —fuera de la iglesia o de la feria—, estrictamente limitados, la música —doméstica— y el baile desempeñaban un papel crucial en la vida de los campesinos.

La música era sobre todo canción: canciones de pastor o de pastora, de trabajadores en el campo o de viajeros en el camino, de mendigos en la puerta, o de tejedores en el telar, o de mujeres hilando; la melodía con la que se contaba un cuento, la balada que narraba un acontecimiento memorable, el *gwerz* bretón o la improvisación vasca; los desafíos iniciales en las peleas de taberneros; los mimbres con los que se tejía la danza.

En los diálogos cantados participaban campesinos o pastores situados a kilómetros de distancia. Las esposas reconocían por su canto a sus maridos, que volvían a casa al atardecer. Los ancianos recuerdan que «en cuanto éramos dos en el camino nos poníamos a cantar».[1144] Durante la epidemia de cólera de 1833, los campesinos bretones, sobre los que se prodigaron circulares y carteles oficiales, hicieron caso a una canción que les aconsejaba las precauciones que debían tomar: comer poca fruta y mezclar vinagre con el agua

de beber. Los mendigos llevaban las baladas de pueblo en pueblo y de granja en granja, y posiblemente también los gérmenes del cólera. En octubre de 1870, cuando el prefecto del Finisterre envió órdenes de movilización a los reservistas, su circular incluía «un detalle de cierta importancia: que los milicianos que tocan la *musette* o el *biniou* [cornamusas y gaitas] se aseguren de llevar sus instrumentos. Recibirán una paga extra».[1145]

Una estudiosa rumana de la *doina* ha encontrado numerosas canciones populares que tratan de la miseria, la explotación, los impuestos, los gendarmes, el servicio militar, el hambre, la usura, la opresión y el sufrimiento interminable de los campesinos, cuya amargura permanente apenas puede contenerse:[1146]

> Nos llevan como a bueyes,
> nos esquilan como a ovejas.

Este tipo de canción, no tanto un parche para aliviar el dolor como un fuelle para avivar y expresar los odios sociales, parece muy raro en los lugares donde he mirado en Francia. Pierre Laroche cita un ejemplo del Lauragais, donde, como en muchas partes, la interferencia con los derechos de caza suscitaba más pasiones que cualquier cuestión política. Allí, en una canción sobre la caza furtiva, que era la única forma en que la mayoría de los hombres más pobres podían acercarse a otra carne que no fuera la de sus propios cerdos sacrificados, se comenta amargamente:[1147]

> ¿Qué harían los burgueses
> si no tuvieran a los pobres?
> Tendrían que trabajar ellos
> y no andarían tan gordos ni tan tiesos.

Los chupatintas también son objeto de comentarios, como en la canción bretona sobre el *gars faraud* ('el patán presuntuoso'), que termina deseándole una dieta a base de chinches:[1148]

> *J'voudrai bin qu'tous les procourus*
> *n'mangeaient que des punaises,*

les pau'p'tits labouroux comm'ma
n'en seraient que pus à lous aise.

Por último, George Sand parece haber escuchado dos canciones que expresaban una inquietud que, por lo visto, las gentes del Berry ya habían olvidado hacia 1900:[1149]

Je maudis le sergent,
qui prend, qui pille le paysan,
qui prend, qui pille,
jamais ne rend.

Dites-moi, donc, ma mère,
où les Français en sont?
Ils sont dans la misère,
toujours comme ils étions.

Con esto no se va muy lejos. Pero lo principal es que, cuando nos encontramos con este tipo de composiciones, aunque los campesinos las entonen, la mayoría de las veces no han sido creadas por ellos. Las verdaderas canciones campesinas, al parecer, no son lamentos por sus privaciones, ya que lo que nosotros consideramos privación para ellos era lo normal, sino expresiones de la experiencia en el contexto cotidiano de la vida, especialmente el paisaje auditivo del pastoreo, el arado y la siega y los ruidos amorfos del hombre, el pájaro y la bestia: gemidos y gritos, suspiros, llantos, quejidos y risitas encuentran su plasmación en el ritmo y la melodía.

«Cuando el labrador canta, el arado va bien». Muchos cantos eran funcionales. Uno de sus propósitos comunes era instar a los bueyes de la yunta a avanzar. *Brioler* o *hôler* en el Berry, *bouarer* en la Vendée, *arander* en el Poitou, *kioler* en el Morvan era ¿es? considerado un arte raro cuando se hacía bien. Los que tenían esa habilidad eran apreciados y recordados durante mucho tiempo, y los campesinos que la poseían eran contratados como cocineros destacados en los hogares burgueses. A veces también se utilizaban canciones para marcar el ritmo de la siega y de la cosecha. Los hombres y las mujeres que trabajaban cantaban individualmente, y sobre todo cuando interrumpían el trabajo. Pero en los Pirineos se habla de mujeres contratadas en la época de la

siega para cantar las antiguas canciones de los *segaïres*. No trabajaban, sino que se limitaban a seguir la fila de segadores, cantando para darles ritmo y ánimo.[1150]

Los cantos de la siega podían versar sobre una leyenda local, como la de Juana de Oymet, seducida y abandonada por el hijo de un rey; o ser humorísticos o semirreligiosos. También se referían al trabajo en sí. En el Lot, «el ruiseñor canta sobre mi espinazo» se decía en referencia a la rigidez de la espalda y de los miembros de quienes se abrían paso agachados para cortar con la hoz «*bas e round*», baja y en redondo. Pero, como en este caso, muchas canciones de trabajo eran en realidad canciones de sobremesa. Un participante en un estudio folclórico señaló que en el Corrèze las canciones de los trilladores aparecían más a menudo en los libros que en los graneros, porque la trilla era un trabajo duro y levantaba tanto polvo que dejaba sin ánimos de cantar incluso al más joven de los trabajadores.[1151] Así que el *flagel* se oía más a menudo cuando los hombres bebían o aventaban el grano.

El trabajo duro para el que se necesita ahorrar aliento no favorece el canto.[1152] Tal vez por eso oímos hablar de mujeres que cantaban para distraerse en casa, donde no tenían tareas de campo, mientras que no muy lejos, donde eran «esclavas de la tierra», guardaban silencio. También es el motivo por el que se atribuyen tantas canciones a pastores y artesanos. Los tejedores bretones, que a menudo trabajaban en las casas de sus clientes y llevaban su telar de granja en granja, tenían todo un repertorio; sus primitivos telares producían «un sonido extrañamente espasmódico», un *staccato* de golpes y choques violentos cuando los bloques impulsaban la lanzadera a través de la urdimbre, que se traducía en una canción de notas en *staccato*, «*Tric Trac de Olu!*». Los herreros, también conocidos como «machacahierros», tenían canciones igualmente rítmicas:[1153]

> Dingdong, el fuego es fuerte,
> ¡dale, martillo, bong, bong, bong!

Pero también el herrero necesita su aliento y, de todos modos,

la tarea a menudo acaparaba toda su atención. Me inclino a dudar de la autenticidad de las canciones de trabajo relacionadas con cosas como el remo o el pilotaje, por muy adecuado que sea su ritmo.(246) Son las tareas más rutinarias y repetitivas, como el arrastre del cable y el recuento de las capturas de bacalao, las que se prestan a cantar y a crear canciones. De ahí que la gran fábrica de canciones bretona fuera la zona del lino del Trégorrois, «donde se canta tanto como en toda Bretaña». Las muchachas y las mujeres que hilaban el lino cantaban mientras trabajaban y transmitían las canciones. Del mismo modo, en las Ardenas, fueron las hilanderas las que más contribuyeron al repertorio, entonando «interminables y lacrimógenas melodías (compradas al vendedor ambulante de baladas) sobre la vida de los hombres que esperan la muerte en la cárcel, o sobre cómo una madre reconoce de repente al hijo que le robaron los gitanos».[1154] Aquí, como en muchos otros casos, es difícil saber cuánto se incorporaba de procedencia foránea y cuánto era improvisado.

La improvisación, en cualquier caso, es una imitación: de formas existentes, de modelos tomados de baladas conocidas. Y las canciones que se improvisaban tradicionalmente en los banquetes de boda, ya fuera por una persona local con reputación, ya fuera por todos los invitados que, a su vez, aportaban un verso, debían ceñirse bastante a ritmos archiconocidos de toda la vida.[1155] Los cantautores locales propiamente dichos parecen haber sido una rareza, como lo demuestra la reputación de los que ocasionalmente oímos hablar y la escasísima impronta que dejan en las canciones. Los campesinos, que solían poner sus nombres o sus iniciales en una placa o en un dintel, en la repisa de la chimenea, en una cruz o en un mueble, no parece que dejaran huella en ninguna composición. Uno de los dos únicos casos que he encontrado es este anuncio de un letrista de Bournezeau (Vendée):

> ¿Quién compuso esta canción?
> Fue el bueno de Eclaircy,
> comiendo calabazas
> junto al molino de Badiole,
> donde la buena señora de Chalais.(247)

Como tantas improvisaciones eran evanescentes, es un placer revivir y conservar la escena, y dar a Eclaircy y a la buena señora de Chalais, sin olvidar las calabazas, su rinconcito en la historia.

Poco queda de este tipo de cosas. Lo que tenemos, gracias a los folcloristas del siglo XIX, son pastorelas y villancicos. Los primeros no deben confundirse con imitaciones patrióticas urbanas como la «Canción para una pastora», del poeta de Limoges Joseph Foucaud:[1156]

> ¡Vivan los jóvenes de Francia!
> Lo hacen todo bien,
> tanto luchar como bailar,
> ¡jamás se vio nada igual!

A diferencia de estas tonterías, que a ninguna pastora que se precie se le ocurriría decir a sus ovejas, las auténticas *pastourelles* que se cantaban cuando se cuidaban los rebaños o se desgranaba el maíz al atardecer son églogas en miniatura, y suelen girar en torno al encuentro de un caballero y una pastora. De forma bastante reveladora, el acercamiento suele ir mal para el caballero, que es engañado o puesto en ridículo por la astuta muchacha: una inversión de los papeles que proporcionaba una venganza fantástica por los anhelos frustrados, y por el desprecio que las mozas de campo podían esperar de un zorro de ciudad. Igualmente revelador es el hecho de que en el diálogo el caballero casi siempre hablara en francés y la muchacha respondiera en la lengua local, como en este ejemplo, «La Bargieira et lou monsur», en el que la campesina habla en lemosín y el caballero, en francés: [1157]

> Adieu, la bergère!
> *Adusias, monsur!*
> Que fais-tu solette
> dans ce bois obscur?
> *Fiale ma counoulha,*
> *garde mous moutons.*

La misma mezcla de lenguas se encuentra en los *noëls* o

villancicos. Al fin y al cabo, se hablaba en francés con los superiores cuando se podía. Era natural utilizarlo para dirigirse a Dios o a los santos. Y vestirse para la ocasión, como deja claro un *noël* del Morvan:[1158]

> Pongámonos la ropa buena,
> que hoy es fiesta de guardar,
> y adoremos al recién nacido
> que descansa sobre la paja.
> Acudir llenos de mugre
> no sería nada bueno.
> Adoremos al Señor,
> ¡que la suciedad es grosera!

Ropa buena y lenguaje fino.

En un *noël* del Bajo Quercy, los pastores que se dirigen a Belén se detienen a recoger a Jean Frances, el único hombre del pueblo que habla en francés, porque no se puede hablar con Dios en *patois*. Por lo demás, sin embargo, estos cantos tratan a los personajes sagrados en un tono familiar. Uno de los pastores de un villancico del Allier se pregunta si san José no se puso celoso al enterarse del embarazo de María. Otro, en una canción del Corrèze, teme que, al ser María virgen, le falte leche para Jesús, por lo que le lleva un poco. En la Gascuña, el ángel que despierta a los pastores habla en francés y estos no entienden lo que les dice. Le piden que les hable de modo que le entiendan, y se dirige a los gascones para decirles que son afortunados al oír las nuevas que trae. Sus oyentes lo dudan —«La buena fortuna jamás nos sonríe; no se hizo para los pobres pastores»—, pero se dirigen obedientes a Belén. Sin embargo, cuando llegan al establo, san José no les abre la puerta porque tiene miedo de los desconocidos. Le piden que mire por la ventana de la buhardilla el salvoconducto que les ha dado el ángel: «Os habéis equivocado de dirección —replica san José—. No soy más que un pobre menestral [*un praoube mestériaou*], que no sabe leer».[1159]

Se imprimieron muchos villancicos o *noëls*, pero eran de origen urbano, como puede verse en el villancico de los comerciantes reproducido por Geneviève Bollème, en el que los médicos, los orfebres y los impresores figuran entre los

que ofrecen regalos, y a los panaderos se les ordena obedecer las ordenanzas y no engañar con el peso. Los *noëls* caseros se basaban en lo que se encontraba en el pueblo, y era probable que se burlaran de los vecinos, de los notables locales y, posiblemente, de los posaderos, a los que no se les permitía olvidar que se habían negado a acoger a los viajeros necesitados. Un *noël* de la Vendée envía a Belén a pastores y labradores, pero también a tejedores y *sergetiers* que llevan regalos de lona y estambre. Los mercaderes ofrecen coles, nabos, cebollas y achicoria para el guiso familiar, alimentos más comunes que los manjares de los villancicos urbanos. Una vez entregados los regalos, el pastor (que se llama como el autor de la canción, Perrin Moréa) reza al Niño Jesús: [1160]

> Oh, niño delicado, te lo ruego por tu madre:
> sálvanos del dolor de la miseria,
> del impuesto de capitación y del impuesto sobre la sal.

Los *noëls* pueden ser el género donde se expresan más abiertamente las reivindicaciones del pueblo llano, y donde se formulan con mayor claridad sus esperanzas y dolores, como en este de 1770, que se cantaba en una pequeña parroquia rural del Borbonesado:

> Veremos que la guerra llega a su fin;
> ya vuelven los buenos tiempos.
> Ved al Dios que nos ha nacido
> para desarmar a las fieras.
> Mandaremos en nuestras casas,
> sin temerle ya a nada.(248)

Es posible que simplemente hayan sobrevivido más *noëls* debido a su reutilización estacional y a su interés para los folcloristas. En cualquier caso, aunque los grupos tradicionales que los cantaban fueron expulsados progresivamente de las ciudades (como de Moulins en 1866), los *noëls* siguieron reproduciéndose en versiones originales al menos hasta finales de siglo.[1161]

Al igual que los *noëls*, pero de forma más deliberada, algunas canciones populares tratan de cuestiones sociales,

económicas y, finalmente, políticas. Cuando no son obra de seminaristas, sacerdotes o baladistas de clase media, suelen ser obra de artesanos de ciudad. Un sacerdote escribió la famosa «Que forâ-tu paubro Jonou?»:[1162]

¿Qué va a ser de ti, pobre Juana,
que te has quedado abandonada?
¿Cómo encontrarás a un enamorado
si todos están haciendo el soldado?
El viejo, el cojo y el jorobado
¡bienvenidos serán!

Un carpintero que hacía su *tour* particular de Francia a mediados de siglo quien escribió una popular canción de zuecos («Les Esclops») en el *patois* de las Cevenas. Y fue dos tejedores de medias de Languedô, «*de la classe de mil huit cent di*», fueron quienes compusieron otra canción destinada a la fama:[1163]

El prefecto y el señor alcalde
son dos tipos fenomenales
que nos meten a los mozos a sortear
para luego enviarnos a matar.

Asimismo se habla de un cantor local en Neuzonville (Ardenas), un cerrajero de veinticuatro años llamado Demoulin, que se reunía con otros herreros en una taberna particular donde cantaban y bailaban, y también (según informó la gendarmería) entonaban canciones subversivas escritas por él. Era 1850, y cuando su pequeña banda desfiló por Neuzonville con gorros rojos (los gorros frigios de la Revolución) interpretando los temas de Demoulin, esta se enfrentó a la policía y llevaron ante el juez a sus integrantes.[1164] Pero Neuzonville era una gran ciudad de mercado, y entre los *compagnons* —militantes de los gremios— existía la tradición de inventar canciones, que rara vez tenían eco en el campo. Allí, es más probable que cantaran cosas más difíciles de traducir:[1165]

La Garde Nationale
sa ne sont que des jupons.
Ont été par les montagnes.

Ont volé los sousissons.

[Los de la Guardia Nacional,
vaya panda de poltrones:
han venido a la montaña
a robar los salchichones].

En los años posteriores a 1848, una oleada de canciones subversivas inundó las zonas rurales, pero incluso en la más auténtica de ellas, el «Chant des Vignerons» de Claude Durand de 1850, el autor estaba influido por la poesía de Victor Hugo.(249) Durand, aunque alcalde de su pueblo del Deux-Sèvres, era por lo menos un hombre de la tierra. La más conocida y citada de las coplas revolucionarias fue escrita por un poetastro urbano errático llamado Pierre Dupont:[1166]

Oh! quand viendra la belle,
voilà des mille et des cent ans,
que Jean Guêtré t'appelle
République des paysans?

Por supuesto, la agitación política, cuando la alfabetización era mínima, recurría con frecuencia a las canciones y al recitado. En la lista de agitadores detenidos en la Gironda después del 2 de diciembre de 1851 figuraban dos obreros que, como Demoulin en las Ardenas, habían compuesto «malos versos»: Pierre Vigier, que había sido tonelero pero que ahora se dedicaba a escribir canciones y versos políticos, y Élie Boizac, panadero de Pian-sur-Garonne, que «escribe versos malos y se cree destinado a grandes empresas; de ahí su frustración».[1167] Hombres como estos escribían en francés, y sus productos eran tan fieles a la mentalidad popular como el informe de un gendarme. Otros, más sofisticados, esperaban llegar al campesinado *patoisant* escribiendo en la lengua regional. Pierre Laroche cita una canción de este tipo del Lauragais, «Bibo la Républico!», pero sus alusiones a la política lejana y su apoyo a Armand Barbès, relativamente desconocido en el sudoeste incluso después de mayo de 1848, pueden haberla hecho aún más impenetrable que la propaganda en francés.[1168]

Eugène Pottier, padre de «L'Internationale», arguyó que el

Segundo Imperio había congelado la canción popular:[1169]

Articuladas por el frío,
las palabras se han congelado más que antes.
Se acabaron las asambleas (incluso en *patois*).
Nieva por todas partes: palabras sin sonido.

Pero esto solo se refería a los productos políticos de los *chansonniers* urbanos, e incluso su obra circulaba todavía en 1854, cuando la policía del Yonne informó de que había confiscado varios folletos subversivos; y cuando en el Morvan «La Morvandelle» se burlaba del César de pacotilla que había acabado con la libertad. Uno reacciona con escepticismo ante la noticia de «una canción patriótica de origen espontáneo y popular» en el Yonne que se congratulaba del aumento del número de reclutas que irían a Crimea. Pero podemos creer perfectamente que Isaac Maurin, un zapatero del Gard que fue condenado a seis días de cárcel, fuera culpable de haber escrito una canción en *patois* que «incitaba al odio y al desprecio mutuo de los ciudadanos» y enfrentaba a los pobres con los ricos. «La Morvandelle», con su prosodia estudiada, no podía igualar el sabor nativo y el gracejo de las cancioncillas inventadas en el campo por los zapateros republicanos que versaban sobre

L'gros Napoleon,
sur sa gros ch'vaux blancs.

O, en 1879, después de la muerte del príncipe heredero:

Prisonnier à Sedan,
revendant à Sedan
revendant aux allemands
la France et ses enfants.
Il faut applaudir les zoulous
qui viennent de poignarder Loulou.

En otro lugar, en 1869, después de que el banquero Isaac Pereire perdiese las reñidas elecciones que se celebraron en Limoux, retocaron una canción típica del Carnaval para adaptarla a las circunstancias, de forma más o menos burda:

Te han dado por el culo,
pobre Perera, pobre Perera.
Te han dado por el culo,
pobre Perera, qué ridí-culo.

La canción se seguía cantando en la región vinícola del Aude después de la Segunda Guerra Mundial para mofarse de los perdedores en las elecciones municipales.[1170]

Durante la Tercera República hubo canciones políticas espontáneas a montones. En Veslud (Aisne), en 1876, cuando los grandes terratenientes decidieron cercar sus tierras con alambre y privar así a los vecinos de los pastos comunales, el gran juicio que siguió entre *piquets* y *truands* dio pie a canciones satíricas. En Sauvetat (Guyenne), entre 1885 y 1890 se libró una larga batalla entre los partidarios del cura y del alcalde. El clan laicista utilizó como munición política canciones en *patois*, escritas o adaptadas a las circunstancias e interpretadas en la plaza del pueblo. En el Ariège, en Gestiès, se inventaron canciones políticas y se cantaron en el Carnaval de 1894, y dos años más tarde, en Capoulet, se acusó al alcalde de poner a los jóvenes a preparar esos temas para la fiesta local, el 2 de agosto. En 1904, cuando los trabajadores de los viñedos hicieron huelga en Beaufort, en el Minervois, un propietario se enfrentó a los piquetes: «Le hacen una canción en la que le llaman "cabeza cuadrada"».[1171] Inventar canciones como argumentos en un conflicto siguió haciéndose hasta después de la Primera Guerra Mundial. Los *charivariseurs* también sabían bien que no hay forma más memorable de llegar al adversario.

Al igual que Eugène Pottier, Maurice Agulhon ha propuesto que la tradición popular de las canciones y otras formas antiguas se vio perjudicada por la unión entre la política y el folclore, que llevó al Gobierno a actuar contra ellas.[1172] Lo que llamamos «folclore» siempre había reflejado la política local. Cuando esta última se convirtió en nacional, el Gobierno empezó a entrometerse; los agentes de la autoridad se volvieron contra los cantantes de pueblo, las farandolas, los carnavales y demás, dispuestos a arrancar el trigo con la cizaña.

Pero la propia unión con la política afectó al folclore. Las

canciones fueron de las primeras cosas que sintieron la influencia del mundo exterior y, en la mayoría de los casos, parece que de forma positiva. La música popular es popular no en cuanto a sus orígenes, sino en cuanto a quién acepta qué. Ya hemos visto *noëls* y pastorelas que incorporan el francés más elegante, aunque solo sea para ridiculizarlo. Y parece que otras canciones tradicionales en lengua regional, como el *guillouné* de Año Nuevo de la Gascuña («au gui l'an neuf»), fueron modificadas en el siglo XVI o XVII por *los francimans* —los gascones afrancesados—, que tenían que hacerse entender por los funcionarios franceses para conseguir una propina.[1173] Pero más importante que esas confiscaciones es el hecho de que las canciones viajaban. Dada la relativa escasez de fuentes locales en el campo, era necesario reponerlas constantemente, y las contribuciones del exterior se aceptaban con facilidad. Las baladas y las tonadas se aprendían con avidez e incluso se compraban en las ferias o a los vendedores ambulantes. La mayoría de ellas procedían de vodeviles y óperas antiguas. Y en su mayor parte eran creaciones urbanas. Pero también había otras. George Sand cuenta que un juglar de los alrededores de La Châtre, en el Berry, le dijo que iba todos los años a buscar nuevos temas de baile entre los leñadores del Borbonesado porque eran los mejores compositores del mundo.[1174] En 1854, en la época de la guerra de Crimea, una sociedad de cantantes obreros del departamento del Norte presentó una canción casera sobre un muchacho que intenta besar a una chica y recibe en pago una buena paliza:

Ah! te t'in souviendras, Nicolas,
d'avoir bayé Thrinette!

El estribillo se ajustaba a la situación política. Se convirtió en la canción de guerra que todos los reclutas del Norte cantaban cuando partían a la batalla. Pocos años después se podía encontrar en Normandía, con una letra patriótica: [1175]

Ah! Tu t'en souviendras, Nicolas,
du combat de Sinope!

Muchas de las baladas que cantaban las tejedoras e hilanderas eran en francés o, al menos, procedían de fuera del pueblo. Esto también tenía que introducir temas y nociones extrañas. Incluso dentro de Bretaña, los sastres y zoqueros, los mendigos ambulantes y los traperos que portaban las canciones fuera del Trégorrois debían de llevarlas a regiones donde el habla era diferente y quizá también los ritmos. No es de extrañar que el francés pudiera presentarse como lengua franca.

Por último, aunque la mayor parte de la música rural eran canciones, la mejor música (es decir, la más cara) era la instrumental. Ya en el siglo XVIII se fundaron sociedades instrumentales, siguiendo el modelo de las bandas que acompañaban a las unidades del ejército —hasta que se organizaron bandas de regimiento—, para tocar instrumentos de viento de madera y metal. A mediados de siglo, todas las localidades que podían contaban con su propia banda para las ocasiones especiales; pero tales exhibiciones seguían siendo, en palabras del subprefecto de Céret en 1894, «una rara diversión en las comunas rurales». Los instrumentos eran caros; aprender a tocar era difícil; a falta de un número considerable de habitantes no se podía esperar llegar más allá del pífano y el tambor. Sin embargo, las bandas (y los cafés) de las ciudades pequeñas difundían el gusto musical de la ciudad mucho más allá de sus límites. Se esperaba que los músicos locales e itinerantes se conformaran, y estos descubrieron que se les contrataba y, en consecuencia, se les pagaba cuando había opción. Intentaban estar a la moda. Y los que tocaban para su propia diversión trataban de seguirla. En las décadas de 1880 o 1890, los cabreros de los alrededores de La Garde-Freinet (Var), con sus flautas caseras, «imitaban perfectamente a los verdaderos músicos que oían en las fiestas del pueblo. Interpretaban polcas, mazurcas y cuadrillas».[1176]

Las gaitas, las flautas y las zanfoñas acompañaban a determinadas melodías. Al ser sustituidos por instrumentos más de moda —acordeón y vientos de metal—, los cantos y bailes a los que acompañaban (como en la Vendée) también pasaron a mejor vida. Quizá hubieran desaparecido igual, ya

que la gente del campo buscaba la música de la ciudad incluso antes de buscar su discurso. Cuando un aldeano autodidacta del sur del Puy-de-Dôme reunió, en un cuaderno casero, una selección de canciones que había recogido antes de 1848, lo que atesoraba no era el saber popular autóctono, sino las canciones y poemas típicos de la cultura oficial: «Noble espérance, de notre enfance»; y «Un ange au radieux visage, penché sur le bord d'un berceau».[1177]

Cuanto más extraña es la lengua, mayor es su prestigio. Todo el mundo hablaba *patois*, refunfuñaba un folclorista musical en la década de 1890 sobre los habitantes del Bajo Poitou, pero cuando hacían versos y canciones lo dejaban de lado. «Es a los habitantes de la ciudad, a *mossieu noutr' mâétre*, y a su lengua lo que intentan imitar». En el momento en que el campesino se creía lo suficientemente bueno, quería cantar en francés. Las cancioncillas de cabaré eran su ideal de buena música. Intentaba imitarlas o esperaba que los cantantes locales lo hicieran por él. En cuanto a las canciones en *patois*, era la gente de la ciudad, que sabía leer y escribir, la que se inspiraba en ellas. Lo que Charles Nisard llamaba *a muse foraine* solo era interesante para los productos de París. [1178] El afán de novedad, unido al prestigio de las actividades de la ciudad hicieron de las canciones una de las grandes vías de penetración de la lengua nacional en el campo no francófono.(250)

El caso más espectacular es el de «La Marsellesa». Nacida en Estrasburgo como canción de batalla del Ejército del Rin el 25 de abril de 1792, la nueva composición se interpretó oficialmente por vez primera en el salón del alcalde de la ciudad la noche siguiente, luego fue interpretada por la banda de la guardia nacional el domingo 29 de abril y cantada por los voluntarios lioneses del I Batallón del Ródano y el Loira, que desfilaron en la plaza de armas de Estrasburgo. Se imprimió a los pocos días y el 17 de mayo sabemos que ya se había cantado en Montpellier. Unos días más tarde, un delegado de la Sociedad Constitucional (es decir, girondina) de Montpellier la llevó a Marsella, donde la cantó el 22 de mayo, despertando un gran entusiasmo, al final de un banquete constitucional. Al día siguiente, la canción se publicó en la prensa local. Y lo que es más importante: se

imprimió también en una hoja suelta, de la que se entregaron varios ejemplares a cada uno de los voluntarios del Batallón de Marsella, que se estaba formando no sin dificultades. Como los marselleses cantaban constantemente la canción y distribuían copias de esta en su marcha hacia París, que duró todo julio, la canción pasó a ser conocida como el himno o el aire de los marselleses.[1179]

Esto plantea una pregunta fascinante: ¿quién cantaba «La Marsellesa»? O, más exactamente, ¿cómo es que estos jóvenes reclutas cantaban tan fácilmente la canción en francés? En 1792, según todos los indicios, el francés era tan ajeno a la mayoría de los provenzales como lo es para los senegaleses de hoy en día; tal vez más. Los marselleses de a pie entendían el francés lo suficiente para desenvolverse en los negocios y otras transacciones cotidianas, pero rara vez hablaban el idioma. Esto apunta a que entre los voluntarios, que como sabemos estaban capitaneados por hombres jóvenes de clase alta —por tanto, bilingües—, había un buen número de personas cuyo oficio los inclinaba hacia el francés: antiguos soldados, periodistas, artesanos y estibadores. Un autor de la década de 1840 afirmaba que el cuerpo de voluntarios estaba formado solo por unos pocos marselleses auténticos, entre una turba de elementos extranjeros; y aunque es un testigo hostil, es razonable suponer que habría un número importante de forasteros en un gran puerto, que muchos de ellos estarían políticamente disponibles, que algunos estarían encantados de encontrar trabajo, incluso en el ejército, y que entendían como mínimo algo de francés. En cualquier caso, esta mezcla de «hombres rudos del pueblo» y jóvenes de las clases altas, que utilizaban una «lengua extranjera mezclada con palabrotas», cautivó la imaginación popular a su paso. Cantaban el himno de Rouget de Lisle con el añadido de un estribillo en provenzal:

Marcheu, trou de Diou.
Marcheu, pétard de Diou.
Leis émigras, noum de Diou.
N’avouran ges de bouen Diou
qué leis curé monar et vieou.

Pero claro, lo que la gente recordaba y aprendía por donde

pasaban era la letra en francés.[1180]

En otoño, el himno creado en el lejano nordeste y difundido primero desde el sur, y solo después desde París, ya lo cantaban en toda Francia «todos los soldados y los niños», se especificaba en un informe del 28 de octubre, que señalaba así a los principales agentes de su penetración. En muy poco tiempo oímos hablar de la primera parodia de la estimulante melodía: una versión en dialecto vandeano interpretada por los insurgentes del oeste. La seguirían muchas otras. Lo paradójico era que el nuevo himno estaba vinculado a una ciudad cuyos habitantes no hablaban francés o, en el caso de muchos, no se sentían franceses.[1181] Pero incluso los que no hablaban el idioma podían cantarlo, y el canto los dotaba del don de lenguas. Se habla de una revuelta política en Tarascón en 1850, donde se dice que los rojos entonaban a grito pelado «La Marsellesa». La canción incluso ayudó a sus intérpretes a adquirir conocimientos elementales de la lengua nacional, y tal vez les animara a aprender más. En cualquier caso, aunque prohibida por el Segundo Imperio, «La Marsellesa» jamás desapareció. En una tonada obrera de 1853, en la que unos jornaleros se van a beber un lunes al campo, se ponen a cantar mientras beben:

> Y si uno de nosotros la sabe,
> ¡que cante «La Marsellesa»!

En 1858, a raíz del atentado de Félix Orsini contra Napoleón III, nos enteramos de que la canción provocó un incidente al ser entonada en un municipio rural de los Pirineos.[1182] No mucho después, Arsène Vermenouze aprendió a tocar la trompeta para poder interpretar la melodía. En 1879, los republicanos le restituyeron la condición de himno nacional, y en eso se convirtió plenamente en la década de 1890. La canción patriótica bélica de una facción política se había transformado al final en la canción de todos, portadora no solo del idioma de su letra, sino de un potente sentimiento nacional. «Se canta “La Marsellesa” por la letra, claro —dijo Maurice Barrès en 1902—, pero [sobre todo] por el aluvión de emociones que produce en nuestro subconsciente».[1183] ¿Podría otra cosa que no fuera una canción haber provocado

tanto?

Por supuesto, había muchas otras canciones en francés además de «La Marsellesa», y algunas fueron inmensamente populares, especialmente las de Pierre-Jean de Béranger en la década de 1830. François Mazuy, que escribe en Marsella en 1854, destaca el impacto que tuvieron estas y otras canciones francesas en la difusión de la lengua nacional. Así que la integración nacional, entre otras cosas, implicó una guerra de canciones. Antes de que los hombres cultos se dedicaran a recopilar tonadas populares como mariposas, con alfileres e igual de muertas, las perseguían con saña. Las canciones acompañaban a los bailes, y sus actuaciones, al igual que las de las *veillées*, a las que ambas se asociaban con frecuencia, fueron denunciadas con firmeza durante todo el siglo como groseras, impropias, subidas de tono, obscenas, que incitaban a las muchachas a perder el pudor y a los hombres, a la lujuria. Desde luego, algunas de las letras que han llegado hasta nosotros debían herir los oídos respetables. Un ejemplo bastante suave procede de Châteauneuf, en Saintonge, donde se bailaba a corro, a toda velocidad, con el nombre de «Le Bal de Suzon» o «Bal de Pête la Veille»:

Suzon est encor'q'une enfant
qui fait tout c'que sa mère lui defend.
Quand elle se fâche, elle lui répète:
Pête! Pête! Pête! Pête!
Quand elle se fâche, elle lui répète:
Pête! Pête! Pête! Pête!
Pête, veille, en attendant.[1184]

Al igual que muchos de sus colegas bienintencionados, Xavier Thiriat, que escribía sobre los Vosgos a finales de la década de 1860, destacaba el carácter vulgar de las canciones autóctonas frente a «las procedentes de las grandes ciudades, escritas en nuestra época», que le parecían «inspiradísimas y sinceras expresiones de nobles sentimientos».[1185] Tales sentimientos eran más fuertes entre los portadores profesionales de la civilización y la alfabetización: los maestros.(251) Era mejor deshacerse de las canciones, al igual que de otras formas de cultura popular; y cuanto antes, mejor. «Todo lo que se oye en nuestro campo», se quejaba un

aspirante a reformista en 1860, eran «canciones groseras e impuras [...] melodías triviales [...] letras obscenas e inmorales». La juventud local que iba a las *veillées*, refunfuñaba un ministro en los Pirineos, hacía resonar en los valles, con sus voces potentes y desafinadas, «canciones bélicas y eróticas, que felizmente no siempre entienden» y que podrían sustituirse por himnos edificantes a Dios y a la naturaleza; tal vez las escuelas podrían apartarlos de sus malas costumbres. Un maestro estaba de acuerdo: las canciones susceptibles de reforzar la moral, refinar los sentimientos, ennoblecer el espíritu y desarrollar el intelecto eran completamente desconocidas. Los maestros (escribe Paul Bordes) tenían que darse cuenta de que era su deber, más aún, su misión, propagar tales canciones.[1186] Y así lo hacían.

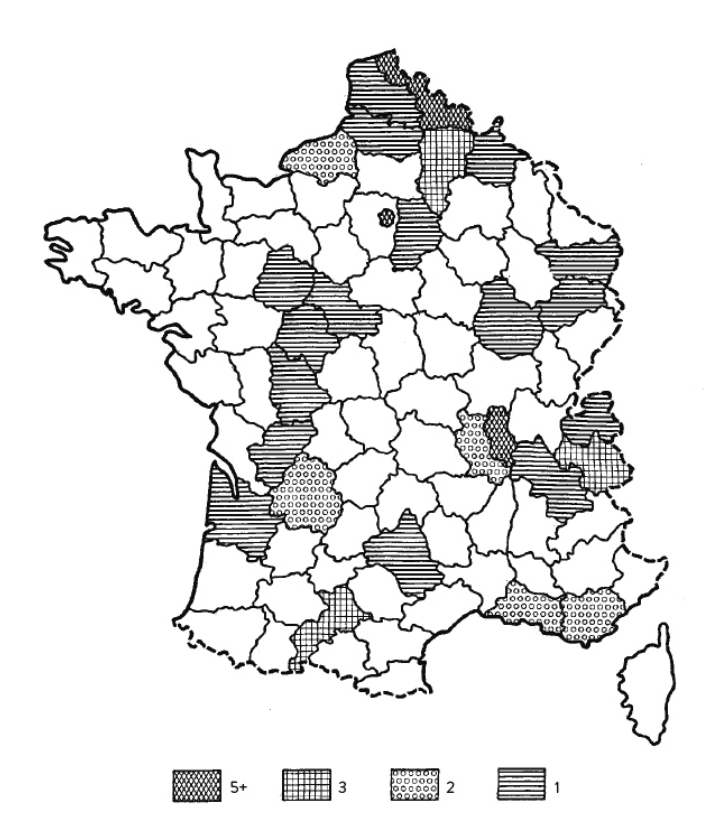
En 1864, un inspector escolar del departamento del Aude informaba con orgullo de que «los cantos obscenos que herían hasta los oídos más modestos han sido sustituidos por los coros religiosos y patrióticos de numerosos orfeones gracias a las escuelas y a la iniciativa de los maestros». En tiempos de la República, esos esfuerzos virtuosos pero aislados se convirtieron en campañas de ámbito nacional. A Jules Simon, ministro de Instrucción Pública en 1872, le impresionaban los aires vulgares y las letras estúpidas de las canciones que cantaban los obreros o los campesinos cuando se reunían. Trató de ponerles remedio, distribuyendo cancioneros para su uso en las escuelas y haciendo que las lecciones de canto fueran una parte importante del plan de estudios de la escuela primaria. En dichos cancioneros, que seguían modelos alemanes, se concentraban tonadas que estaban claramente pensadas para inculcar el sentido de la patria, de la civilización y de los ideales morales. Tan eficaz fue este programa que, a mediados de la década de 1880, empezamos a oír que en las colinas ya no resonaban cancioncillas picantes, sino los temas de Paul Déroulède cantados a gritos por escolares entusiastas. Las canciones aprendidas en la escuela, señalaba complacido Félix Pécaut en 1894, empezaban a sustituir entre los jóvenes a «las malas canciones que han sido demasiado corrientes en Francia».[1187]

Las escuelas contaban con un importante colaborador: el

orfeón, que a menudo era dirigido por el maestro. Para Amédée Reuchsel, uno de los grandes apóstoles del credo del canto, no había profesión más útil socialmente que la de director de coro. El canto en grupo tenía un gran valor moral e intelectual, «siempre que el canto popular pueda elevarse de la mera tartamudez musical a un nivel de expresión artística que refleje los refinamientos y el progreso del gusto musical». [1188]

Los orfeones y las sociedades de canto coral más típicamente obreras comenzaron a aparecer en París y en el norte durante la Restauración y se extendieron por el resto de Francia a partir de la década de 1850. A lo largo del siglo XIX se fundaron unos mil grupos de este tipo, pero pocos resultaron realmente duraderos y menos aún se acercaron al ámbito rural. Reuchsel solo halló 58 orfeones fundados antes de 1880 que continuaran funcionando en 1906; 15 de ellos se encontraban en el norte, 8 en París o en los suburbios de París, 5 en Lyon, 3 en Toulouse, 17 en otras capitales de departamento y los 10 restantes en ciudades de provincia bastante importantes (véase el mapa 20). [1189] Una impresión similar deja el examen del archivo de las asociaciones de los Pirineos Orientales, que indica que todos los coros del departamento se encontraban en una ciudad sede de cantón o de distrito. Además, la mayoría data de la década de 1890; el más antiguo que figura en la lista fue fundado en 1886. Estos orfeones eran instrumentos de la cultura oficial.(252) Incluso en Nimes, Marsella y Montpellier, donde los obreros tenían sociedades separadas y cantaban obras en lengua local de su propia invención, evitaban las interpretaciones públicas de «canciones en lengua vulgar».

Cuando Luis Napoleón visitó Aix-en-Provence en 1852, fracasaron los intentos de organizarle una representación de canciones provenzales. Los coros cantaron fragmentos de óperas y óperas cómicas, así como canciones originales en francés de compositores locales. [1190] ¿Esnobismo cultural o rechazo a desempeñar un papel exótico? El resultado fue el mismo.



MAPA 20. Orfeones (sociedades corales) fundados entre 1821 y 1880 todavía existentes en 1906. Fuente: Amédée Reuchsel, *L'Éducation musicale populaire. L'Art du chef d'orphéon*, París, 1906, pp. 139-141.

En el campo, sin embargo, todo esto llevó mucho más tiempo. No es que la resistencia fuera deliberada; dependía de las comunicaciones, de las instalaciones y de los recursos más o menos limitados. Las tonadas tradicionales acompañaban a la pobreza y al aislamiento, y dependían en gran medida de la supervivencia de los transmisores seculares de canciones. A medida que las actividades de estos transmisores disminuían, las tonadas campesinas, al igual que las *veillées* rurales, declinaban. En 1873 nos enteramos de que el número de mendigos en el Forez y el Velay había disminuido, y que ya no cantaban cuando pedían limosna. En la Bretaña del decenio de 1880, los juglares y los bardos se veían presionados por la «civilización» que suponían las carreteras y los ferrocarriles, y las tonadas tradicionales retrocedían ante

las urbanas. Los violinistas y gaiteros añadían cada vez más piezas de *music hall* a su repertorio. En las bodas campestres, comentaba un folclorista en 1881, rara vez se escuchaban más que las canciones de amor sentimental que habían estado de moda en las ciudades veinte años antes. No todos los que las cantaban entendían lo que decían. Tenemos noticia de un niño provenzal de cinco años que se aprendió de memoria una balada en francés, que cantaba una y otra vez para orgullo de su padre, y cuya letra se sabía a la perfección, aunque no entendía ni una palabra e ignoraba lo que significaba.[1191] De todos modos, el resultado final de la nueva tendencia era predecible.

A finales de la década de 1880, los vendedores ambulantes, los zoqueros y los traperos desaparecían a marchas forzadas, y con ellos, la poesía y las canciones autóctonas. El lino y la ropa blanca de fabricación doméstica dieron paso a los productos manufacturados, se cantaba menos mientras se tejía, y en 1905 oímos que los últimos bastiones de la canción bretona —Tréguier, Lannion, Morlaix, Guingamp— habían caído en manos de los franceses. En el Lot, se seguían entonando canciones en dialecto local en la época de la cosecha y en Carnaval en la década de 1880, pero por lo demás estaban desapareciendo, quizá como consecuencia directa de una mayor comodidad material.[1192]

Las antiguas canciones de los reclutas también se desvanecieron. Muchas eran en lengua local; otras, en francés, se referían a las condiciones del servicio militar, que cambiaron después de 1889. Hacia 1900, los observadores constatan la desaparición de estas melodías tradicionales y su sustitución por tonadas sobre temas más generales, como la bebida, sin sabor local ni carácter propio. Albert Dauzat consideraba que las canciones en *patois* desaparecieron en Auvernia y fueron sustituidas por las francesas a finales del siglo XIX. Julien Tiersot, que trabajó en los Alpes y en el Delfinado por esa época, no pudo encontrar una sola canción en la antaño aislada Bourg-d’Oisans que fuera realmente popular. Más o menos en la misma época, Francis Pérot constató la rápida desaparición de las melodías populares y autóctonas en el Borbonesado.[1193]

En todas partes parece que los cantantes y músicos

itinerantes que iban de fiesta en fiesta habían olvidado las antiguas canciones y versos. En cualquier caso, los jóvenes, educados en la escuela, los despreciaban. «Nadie conoce las viejas canciones campestres ni contempla los antiguos bailes locales […]. La eterna trompeta repite por doquier las mismas melodías, y las zapatillas de ciudad de las campesinas bailan el mismo vals lento». Los cafés concierto, antes reservados a los pueblos y las ciudades más ricos, hicieron su aparición en poblaciones más pequeñas. Los campesinos empezaron a asistir a ellos, ahora que tenían dinero, y se llevaban a casa los nuevos hábitos. La mayor exposición a este canto de «clase alta», a veces con el apoyo de un gramófono, empezó a afectar al canto en las fiestas. Los cantos de labranza y los de banquete, en adelante en francés (al menos en las zonas básicamente francófonas), reflejaban el repertorio del café concierto. El nivel de canto aumentó, pero las voces no mejoraron, por lo que el miedo al ridículo empezó a coartar a los que antes no dudaban en lanzarse a cantar. La especialización dio un paso más y, con el tiempo, el propio hábito de cantar fue decayendo a medida que el profesionalismo y la tecnología se imponían.[1194]

Pero, aunque creo que el canto fue a menos realmente en el sentido general y evolutivo, y sobre todo con la irrupción de la radio en el periodo de entreguerras, el proceso fue sin duda lento y desigual. Que la gente canta menos que antes es algo que oímos decir por lo menos desde principios del siglo XIX, y parece simplemente una forma de argumentar que las cosas ya no son como eran en los años mozos de quien se lamenta. Como ya sabemos, había muchas diferencias entre las distintas regiones de Francia. Donde las canciones y los cantos estaban anclados en formas locales, perduraron mucho tiempo, como en Bretaña. Cuando el presidente Carnot fue asesinado en 1894, apareció una balada —el «Gwerz ar Président Carnot»— que conmemoraba el acontecimiento; otra, de 1896, narraba un asesinato cometido por un hombre en estado de embriaguez en Locquenolé (Finisterre). Tan tarde como 1961, un anónimo bretón compuso un *gwerz* llamado «Emgann Montroulez» («la batalla de Morlaix») para relatar la crónica de la gran guerra de la alcachofa en la que los campesinos se enfrentaron al subprefecto.[1195]

Tal y como se desprende del informe de una misión de recogida de canciones, ya en 1883, los bardos bretones cada vez eran más viejos o estaban en vías de extinción. Pero Frances Gostling todavía los encontró en el Finisterre en 1906:

> En el indulto del domingo de la Trinidad, bardos harapientos llegados de todas partes se congregan en Rumengol. Recuerdo que uno de ellos estaba sentado con su mujer detrás de un puesto donde se amontonaban hojas con canciones impresas. La pareja cantaba con todas sus fuerzas a un grupo de jóvenes campesinos que habían comprado la letra y aprendían así las melodías de forma tradicional, como probablemente se habían transmitido durante muchas generaciones […]. Los jóvenes querían melodías […] para cantar esas canciones con las que se llenaban los bolsillos de sus chaquetas de paño azul celeste.

Aquí están las figuras conocidas que venden sus propias canciones donde se reúne el gentío, a menudo mediante hojas impresas elaboradas a su dictado; y es cierto que son antiguas. Sin embargo, Yann Brekilien cita a varios autores de canciones más jóvenes que estaban activos a principios de siglo y antes de la Primera Guerra Mundial.[1196] La escuela que enseñaba a los bretones el francés también les enseñaba a leer y escribir. A partir de entonces, la tradición cancionística pudo dar sus frutos sobre el papel; el público que cantaba sabía leer las letras. Lo que cambió no fue tanto la inclinación por el canto como el tema de las tonadas, de ahí su bagaje cultural. No existen pruebas de que en otras partes de Francia se sigan produciendo espontáneamente canciones para conmemorar las gestas de los enfrentamientos políticos o el nombramiento de primeros ministros. Pero el propio uso de tales temas indica que una tierra antes aislada se había unido a la comunidad de los franceses.(253)

En la danza parece haberse producido una evolución similar, a través de la cual las formas y los temas nacionales penetraron en los autóctonos. Fácil de aprender, rítmico a veces hasta el punto de unir a los participantes en un hechizo compartido, el baile tradicional era un pasatiempo

fundamentalmente colectivo. Cada bailarín colaboraba con los demás, hacía lo que todos hacían en una comunión de baile en la que todos formaban parte del conjunto y vivían la misma experiencia. En las danzas tradicionales, cada bailarín llevado por la tarea conjunta se libera de la iniciativa personal, de la responsabilidad, incluso de la conciencia de sí mismo, con una especie de euforia física y psíquica que es lo que convierte a la danza en un placer tan especial. El baile, que anima, emociona y estimula, fascina e inspira, puede cumplir múltiples funciones: mágicas, como en Carnaval, para asegurar una buena cosecha de lino, o en la noche del Primero de Mayo, para aplacar a las hadas; religiosas, para honrar a los santos y sus fiestas; ceremoniales, como en los matrimonios; prácticas, como una forma de trillar el grano en la era; y sobre todo, quizá, recreativas.[1197]

El trabajo físico duro exige un alivio, pero no, al parecer, mediante la relajación, sino mediante una agitación contrastada; y el baile, a lo largo del siglo XIX, tenía fama de proporcionar ese alivio. La danza rompía el cansancio —*cassait la fatigue*— y la mayoría de los trabajos agotadores solían compensarse con una. Los obreros industriales se relajaban bailando incansablemente los domingos y, a veces, inmediatamente después de trabajar. Esto era aún más llamativo en el campo, en parte quizá debido a la sensata tendencia (seguida en las *veillées*) de combinar lo útil y lo agradable siempre que fuera posible. La cosecha, la trilla y el arranque o el pisoteo de los cultivos daban lugar a bailes y fiestas. Jean-Michel Guilcher es quien más ha estudiado estos temas en Bretaña, y de él he extraído la mayoría de mis ejemplos. Pero aunque Bretaña es más rica en bailes tradicionales que la mayoría de las regiones, los ejemplos que se encuentran allí parecen bastante representativos de un mundo en el que el trabajo y la diversión iban juntos y siempre muy en serio.

En las zonas de Bretaña en las que varios pueblos se reunían en septiembre para ayudarse unos a otros a arrancar la remolacha, se celebraban bailes nocturnos dos o tres veces por semana. Estos *arrachages* otoñales, ya desaparecidos, aún se recuerdan como la época de las «fiestas nocturnas». Quizá la simple congregación de un gentío poco habitual producía

un ambiente festivo comparable al de una feria o fiesta. Esto era más evidente durante la siega del cereal, que suponía el trabajo más duro y prolongado del año. Esta empresa también reunía a un número enorme de trabajadores. No solo culminaba con las fiestas de la cosecha, sino que las cuadrillas de segadores itinerantes parecen haber finalizado cada día de trabajo con bailes bulliciosos. Incluso se habla de multitudes de jornaleras que bajaban de Flandes para trabajar en los alrededores de Dunkerque en la época de la siega, hacia el final del Segundo Imperio, y que, terminada su labor, cada noche «se entregan a bailes casi fantásticos e interminables, a pesar de la fatiga del día; y excluyen rigurosamente a cualquier hombre de su diversión». Este último era, en efecto, un «rasgo peculiar», como ha dicho J. A. Barral, y apunta al carácter terapéutico del baile.[1198]

En la mayoría de los casos, el baile formaba parte del ritual de cortejo; basta con ver los muchos lugares en los que las parejas comprometidas o casadas simplemente no participaban en él. En la mayoría de las *veillées*, los mayores miraban mientras los jóvenes danzaban. Las fiestas bretonas de las hilaturas parecen estar reservadas a los jóvenes solteros. En una localidad del Languedoc se dice que la fiesta del pueblo se consideraba en gran medida una oportunidad para presentar a los jóvenes casaderos y era el acto social en el que la mayoría de los lugareños de más edad habían encontrado a su cónyuge. «Los prometidos y los jóvenes casados no bailan. Ya han encontrado pareja».[1199]

Sin embargo, el baile también era divertido, y los bretones hallaron formas ingeniosas de vincular la diversión y el trabajo. A la trilla del grano le seguía el baile; pero el proceso de limpiar el grano era en sí mismo una danza colectiva: el *amblendadeg*, en el que los participantes, descalzos o con zuecos sin tachuelas, pisoteaban el *sarrasin* (trigo sarraceno) para desprenderlo de los últimos trozos de cáscara aún adheridos al grano. También se celebraban las *fest al leur nevez*, en las que se compactaba el solar de una era nueva, y danzas parecidas para nivelar el piso de tierra prensada para una nueva casa. Este tipo de cosas era un trabajo duro, y la expresión *poania da zansal* —trabajar en el baile— lo refleja. Pero tenía su utilidad y perduraría mientras el trigo sarraceno

fuera el principal cereal y la dura tierra el único suelo.[1200]

Las personas con recursos limitados que bailaban mucho, y a menudo de forma espontánea, tenían que aportar su propia música. Un alcalde pirenaico se quejaba en 1838 de no poder celebrar un baile en el aniversario de la Revolución de Julio porque no conseguía encontrar músicos. La mayoría de los pueblos parecen haber prescindido de los músicos durante un buen tiempo. En Ligardes (Gers), el canto de baile (*cansoun dansadero*) fue sustituido por instrumentos durante la Monarquía de Julio: primero pífano y pandereta, luego zanfoña o violín. Pero Ligardes, aunque no es una ciudad, es la población principal de un cantón, y es de suponer que en los lugares más pequeños tardaran más en sustituirlo.[1201]

En la Vendée, el violín empezó a oírse en la pequeña ciudad de Beauvoir-sur-Mer en 1868, pero en los alrededores «los campesinos siguen fieles a su antigua costumbre de bailar *rondes* mientras cantan». En el País Vasco, los muchachos de los pueblos aprendían los pasos de baile en las eras al atardecer, donde un joven cantaba o silbaba las canciones apropiadas mientras el maestro de baile ponía a prueba a sus alumnos, un método que no empezó a declinar hasta el siglo XX. En cualquier caso, uno, dos o tres músicos itinerantes daban servicio a una zona bastante amplia y a veces no estaban disponibles porque les coincidían varios bolos. En algunas regiones —Trégor, Léon— al parecer no tuvieron instrumentos (fuera de las ciudades) hasta la llegada del acordeón. En otras, los propietarios de los instrumentos tradicionales —gaitas, pífanos, violines o instrumentos de viento de madera tipo oboe, como la bombarda del Morbihan — solo actuaban a cambio de una remuneración. Las fiestas con músicos gozaban de mayor prestigio, pero un buen número de bodas recurrían a cantantes invitados o contratados, y la gente no se divertía menos por ello. Es difícil saberlo, pero me inclino a pensar que hasta muy entrado el siglo XIX el acompañamiento vocal, que va desde un simple tra-la-la, fue más o menos la norma para los bailes campesinos que no fueran bodas de alto copete y fiestas importantes. Los *sonneurs* y los *ménétriers* fueron poco frecuentes hasta la década de 1890, y su paso por un pueblo seguía siendo un acontecimiento que reunía a multitudes.

[1202]

Aprender a bailar era fácil y sencillo. Para ciertos bailes tradicionales complejos, como algunas danzas vascas, se necesitaba un aprendizaje especial. Pero la mayoría del repertorio local era reducido, y los mismos movimientos se reiteraban una y otra vez. Los niños veían repetirse sin cesar las danzas locales, las asimilaban, las copiaban e imitaban los pasos y, poco a poco, se les permitía participar. La iniciación era fácil y los novatos no destacaban mucho, ya que los bailes tradicionales eran colectivos, se danzaban en corro (*branle* o *ronde*) o en dos filas enfrentadas (*bourrée*). Los bailarines se daban la mano o se agarraban al hombro o a la cintura de sus vecinos, repitiendo los mismos movimientos y pasos, que pronto se convertían en un movimiento casi automático. Guilcher ha señalado el predominio del uso del círculo cerrado, orientado hacia el interior, capaz de admitir un número ilimitado de bailarines y también de excluir al resto del mundo. Los pasos y ritmos utilizados en el círculo eran generalmente sencillos: el gesto común de un grupo local reforzaba su unidad tanto o más que la asistencia a la iglesia, y también lo diferenciaba de otros. Al igual que el círculo, la cadena podía acoger a cualquier número de bailarines, hasta mil, como ocurría a veces en las bodas bretonas en las que todos los invitados, excepto los indigentes, pagaban su parte, y el baile se convertía prácticamente en sinónimo de comunidad.[1203]

Todo esto persistió durante la mayor parte del siglo XIX (y hasta nuestros días en las zonas rurales de Bretaña o de las Landas). Cuando, a finales de la década de 1880 y principios de la de 1890, Trébucq recorrió la Vendée, «montado en [su] veloz bicicleta», todavía encontró a muchachos y muchachas que bailaban a corro al son de gaitas, «cantando y gesticulando con irresistible animación». Hacia la misma época, un viajero inglés describió las ruidosas y contundentes *bourrées* que observó en una posada del pueblo del Lozère, bailadas con el acompañamiento de cantos y silbidos.(254) Pero las danzas tradicionales colectivas encontraron una competencia cada vez más fuerte en el estilo moderno de bailar en parejas. En Lille y Nancy, durante el Segundo Imperio, los jóvenes seguían participando en bailes colectivos

en las calles. Pero poco a poco los adultos los fueron dejando en manos de los adolescentes y estos, a su vez, empezaron a dejarlos en manos de los niños. En el Gers, la tierra batida, que había sido suficiente para los antiguos bailes, cedió su sitio a los suelos de parquet y a las relativas limitaciones del baile en el interior. Los valses, las polcas y los chotis se impusieron a las danzas en corro locales. Los bailarines habían aprendido los pasos de los soldados que regresaban del servicio militar durante la Monarquía de Julio, y «casi todos los jóvenes se habrían sentido abochornados si no hubieran seguido sus lecciones». En el Morvan fueron los jóvenes que regresaron de París en la década de 1870 los que introdujeron nuevos estilos que, con el tiempo, sustituyeron a los bailes de la plaza y a las gigas. En el Lot, en 1880, solo se conocían los «bailes de salón», especialmente las cuadrillas. En el Doubs, en 1889, incluso las «cuadrillas bonitas» desaparecen y son sustituidas por valses, polcas y mazurcas. En el Corrèze, en 1893, la *bourrée* estaba casi olvidada y la *montagnarde* era mucho menos popular que antes. La gente prefería las cuadrillas, las polcas, los valses y el chotis. En la Lorena, los «bailes de la gente de ciudad» se impusieron en la década de 1880. A los niños se les enseñaba a interpretar los bailes tradicionales locales por su carácter pintoresco, pero si en alguna boda o fiesta un grupo comenzaba a interpretar una danza tradicional, la gente se agolpaba a mirarlos como si fuera una rareza.[1204]

También en el Lauragais, en 1891 «los bailes antiguos desaparecen progresivamente y la mayoría ya solo perduran en el recuerdo». En el Alto Lemosín, las *bourrées* sobreviven como rarezas; se dice que todo el mundo baila valses y polcas. En los pueblos del valle de la Creuse, incluso el vals declinó; en los bailes de los reclutas de 1913 las parejas danzaban polcas y chotis al son de los acordeones. En los pueblos vascos, los grupos de bailarines de los pueblos fueron a menos con el cambio de siglo. Los jóvenes perdieron el interés por las danzas tradicionales, y su ejecución gozaba de menos prestigio. El resultado fue que las antiguas mascaradas vascas entraron asimismo en decadencia. Se suprimieron o abreviaron partes y, ante la falta de alternativas, empezaron a reclutar a bailarines malos o que directamente no sabían

bailar, en un círculo vicioso que provocó su agonía.[1205]

A medida que la gente empezaba a viajar, resultaba cada vez más fácil encontrar a forasteros participando en lo que antes eran bailes comunales cerrados,(255) y eso también afectaba al repertorio. En el Delfinado, el rigodón tradicional, que se danza al ritmo de un violín o del canto simple, empezó a compartir los honores en los bailes locales con formas más urbanas hacia finales de siglo, en parte, según nos cuentan, para que los forasteros también pudieran participar en las celebraciones locales. Los antiguos instrumentos —gaitas o pífanos y tambores— dieron paso a metales más fuertes, lo que contribuyó a eliminar también las antiguas canciones de baile.

En Auvernia y el Lemosín, en la década de 1890, «los violines y los metales suplantan a la gaita y al canto simple». A finales de siglo, la zanfoña había sido desplazada por el acordeón, «en adelante el acompañamiento obligatorio en las fiestas y los bailes».[1206] El repertorio musical cambió por fuerza; la puerta a las influencias urbanas se abrió aún más.(256)

Estas influencias condujeron a la fundación de numerosas sociedades musicales rurales en la década de 1880 y siguientes, que daban conciertos regulares y «bailes familiares» en los que los jóvenes se reunían, se cortejaban y bailaban como antaño en las *veillées*. Para un pueblo pequeño como Changy, en la comarca de Roanne, sin muchas alternativas, la sociedad musical, que se fundó en 1891 y duró hasta los años treinta del siglo XX, prestaba un servicio indispensable. Tanto más cuanto que, a medida que las *veillées* perdían importancia, la perdía también la práctica costumbre de cortejar a los muchachos y muchachas en los campos y pastos, cada vez más cercados hacia 1900. Al mismo tiempo, el número de bailes aumentó. Los bailes formales y organizados para bodas o banquetes no podían proporcionar por sí solos las oportunidades sociales adecuadas tras la desaparición de las *veillées*. Los jóvenes empezaron a organizar bailes informales en algún granero o en la trastienda de un bistró. También fundaron sociedades de baile, que a juzgar por el ejemplo de los Pirineos Orientales eran una de las principales ocupaciones de los jóvenes en

kilómetros a la redonda. Allí desempeñaban un papel tan esencial que incluso las rivalidades tradicionales cedían ante ellos. En 1896, el alcalde de Baixas se congratuló de que los grupos de jóvenes, reconciliados en torno a la sociedad de baile, hubieran abandonado las reyertas que convertían los lugares públicos en campos de batalla. En 1900, los grupos juveniles de Céret firman un tratado formal que regula el funcionamiento de la sociedad de baile (fundada en 1897) y especifica cuándo pueden tocar las diferentes bandas. Céret era capital de distrito; Baixas, Thuir y Bompas eran ciudades de mercado y centros administrativos de su cantón. Pero la bicicleta (y sus precursores) las ponía al alcance de los jóvenes campesinos, y en la década anterior a 1914 cada vez más muchachos del campo tenían su propio velocípedo. [1207]

Al mismo tiempo, el auge de los nuevos bailes contribuyó a ampliar el abismo entre generaciones. En vísperas de la Primera Guerra Mundial, un folclorista del Lemosín señaló que la *bourrée* solo la bailaban las personas maduras, mientras que los jóvenes la desdeñaban. También contribuyó a ampliar el abismo entre los elementos tradicionales y los urbanizados en el campo. Los campesinos que habían bailado mucho en las *veillées* y fiestas locales se sentían avergonzados y a menudo incómodos ante las nuevas (y cada vez más numerosas) danzas urbanas. Suponiendo que las bailaran, las bailaban mal, y percibían con más fuerza que nunca su inferioridad con respecto a los estándares urbanos, incluso los que seguían sus vecinos más acomodados.[1208] En cualquier caso, a finales de siglo gran parte del sentido original del baile se había desvanecido. En otro tiempo, este había reconciliado lo público y lo privado, el rito y el alivio, la afirmación de la unidad del grupo y la expresión de la personalidad individual. Todos los aspectos rituales públicos del baile comenzaron a perder su fuerza, su carácter colectivo desapareció y la actividad se convirtió en una simple forma de gratificación personal en compañía.

Lo más importante, tal vez, es que los aspectos funcionales de la danza se habían ido evaporando. La gente había bailado en ciertas romerías, en ciertas procesiones, dentro o fuera de la iglesia, como en su día bailó David ante el Arca de la

Alianza. Las *tripettes* de Provenza, una especie de giga destinada a ahuyentar el *mal caduc*, se seguían bailando en Manosque en la década de 1890. Se bailaba alrededor del horno de pan, alrededor del hogar, entre las viñas. Participantes y observadores comprendían las virtudes homeopáticas de los saltos para hacer crecer las cosechas, de la mímica que imitaba los gestos del trabajo: sembrar o segar o prensar la uva. En Saint-Marcel-d'Ardèche, el día de la patrona, a mediados de enero, los habitantes del pueblo colocan un mástil rematado con un ramo de hoja perenne y bailan alrededor de él, cantando:[1209]

Plantaren la frigoulo et jamaï blan-bé l'arabara.
Faren la farandoula et la mountagne flourira!

Magia simpática o exorcismo, la danza tenía un papel protagonista.

Luego llegaron los abonos y los raticidas, la agronomía, la medicina —y las escuelas, por supuesto— y este tipo de baile perdió su sentido práctico: se convirtió en un simple espectáculo para divertirse. Las danzas locales ya no tenían una función que cumplir; y así podían abandonarse más fácilmente, ya que (desplazado o rechazado su propósito funcional) no estaban a la altura de sus rivales modernas. Lo que había sido un elemento accesorio, el baile en sí, sustituyó al propósito original, que se fue olvidando. Y en esa tesitura las danzas urbanas eran claramente mejores. Siempre habían sido «mejores» y más deseables, pero también habían sido relativamente inaccesibles. Cuando todos pudieron acceder a los instrumentos que tocaban su música y a los suelos de parquet que facilitaban sus pasos, todos coincidieron en que eso era un progreso, ¡sobre todo las chicas!

Con la suspensión de la mayoría de las festividades durante cuatro y a menudo cinco años, durante la guerra de 1914, los jóvenes dejaron de aprender los bailes tradicionales que aún sobrevivían. Los veteranos regresaron a su pueblo llevando nuevas danzas «americanas», que pronto se convirtieron en la nueva moda de los jóvenes. Los bailes tradicionales sobrevivieron a duras penas entre los ancianos, pero eran viejos, al igual que las polcas y las mazurcas también eran

«viejas».[1210] Al dejar de ser un rito social, el baile se convirtió en una simple diversión.

27
LE PAPIER QUI PARLE

Me encantan los romances impresos, porque así estamos seguros de que dicen la verdad.

WILLIAM SHAKESPEARE

Llegamos ahora a una pregunta clave que afecta a la cultura popular, y una de las más difíciles de contestar, pese a la atención que ha recibido: cuándo y cómo afectó la lectura al hombre común. La imprenta se sitúa a la entrada del mundo moderno como los dragones custodian la puerta de un templo. Pero, en la Francia del siglo XIX, ¿quién tenía acceso al templo de la imprenta? La respuesta es, sorprendentemente, mucha gente, ya que no es necesario leer para disfrutar de sus productos. Sin embargo, la imprenta era un arte urbano por excelencia; difundía textos, imágenes, ideas, que habían sido formuladas por mentes urbanas. Al igual que las canciones impresas, aquellas a menudo se hacían populares en función de su aceptación; no lo eran necesariamente por nacimiento.

Los libros son los representantes más evidentes de la cultura impresa y los habitantes más visibles de la ciudad. En la época de la Restauración, podían comprarse en los almacenes, en las tiendas de ultramarinos o a los comerciantes de ropa vieja y de muebles de segunda mano, que a menudo vendían cartillas, calendarios, almanaques y libros de oraciones, y algunos de ellos también los prestaban. [1211] Había pocas bibliotecas públicas y se utilizaban poco. Cuando, en tiempos de la Restauración, el prefecto del Nièvre tomó prestadas las llaves de la biblioteca de Nevers, las conservó durante un año e incluso entonces se le pidió que las devolviera solo porque «había aparecido otro curioso».

Cuando las bibliotecas empezaron a ser frecuentadas, como en Lille, siguieron siendo el coto de hombres cultos y de los eruditos locales, una especie de santuario en el que las blusas y los zuecos habrían despertado recelo.[1212] Las salas de lectura gestionadas con fines lucrativos eran aún más inaccesibles, no solo por su coste, sino también por cuestiones puramente físicas, ya que, al igual que las librerías, estaban todas situadas en las mejores zonas de la ciudad. A partir de la década de 1820 se pusieron en marcha diversas iniciativas para producir libros «buenos» —cristianos, moralizantes, a menudo edulcorados— y estas obras fueron objeto de una amplia difusión gracias a los filántropos y al clero. Se hicieron serios esfuerzos para que llegaran a manos de los hombres, y a veces incluso de las mujeres, de la clase trabajadora. Pero los pocos datos con que contamos indican que llegaban sobre todo a la clase media y a quienes aspiraban a formar parte de ella. Los habitantes más pobres de los centros urbanos, suponiendo que supieran leer, carecían de la intimidad en la que leer un libro, de la luz con la que hacerlo y, muy probablemente, también del tiempo y la energía para intentarlo.[1213]

Esto solo cambió realmente con la década de 1860, cuando las «bibliotecas populares» de las grandes ciudades industriales lucharon por la oportunidad de captar la mente del pueblo; cuando bibliotecas rivales, algunas «rojas», otras católicas, se enfrentaron en luchas políticas que revelan la existencia de un público lector de clase obrera; y cuando las autoridades de las pequeñas ciudades de provincia informaron de la fundación espontánea de «sociedades de ahorro» para la suscripción colectiva a periódicos. Pero, una vez más, prácticamente todas las informaciones y todas las cifras relativas a este ámbito poco documentado corresponden a centros urbanos.[1214] En 1890 había 11 «bibliotecas populares» que servían a los 758 municipios del Lemosín. Las bibliotecas escolares, por supuesto, eran mucho más numerosas —333 en 1877 para 396 escuelas públicas—, pero incluso estas solo prestaban una media de treinta libros al año hasta la década de 1880.[1215]

El Segundo Imperio fue testigo de una revolución en los procesos de impresión que permitió producir volúmenes en

papel más fino y con tipos más pequeños, avances que disminuyeron en gran medida su tamaño y por tanto su coste, y fomentaron la competencia para venderlos más baratos. Aun así, las novelas, los libros infantiles y otras obras «respetables» que se vendían a un precio equivalente al salario de uno o dos días no se dirigían a la clase obrera, sino a la pequeña burguesía. Charles Nisard, cuya *Historia de los libros populares*, publicada en 1854 y reeditada al cabo de una década, sigue siendo nuestra fuente más rica, quedó impresionado por la creciente sed de material impreso, que permitía a los editores deshacerse de sus existencias no vendidas. Al parecer, en 1853 se distribuían unos nueve millones de libros al año. Pero cuando oímos hablar de los obreros que compraban libros —Agricol Perdiguier o Pierre Gilland—, lo que compraban eran los productos de los vendedores ambulantes, «pliegos sueltos que se vendían a treinta céntimos, colgados de las paredes o en el parapeto de los puentes: resúmenes de *Robinson Crusoe*, *Telémaco*, *Pablo y Virginia*, la vida de Bayard» o las fábulas de Esopo.[1216] Los gustos de los obreros en cuanto a material de lectura presumiblemente iban por detrás de los de los burgueses más leídos. Leían prácticamente los mismos libros que los campesinos, pero eran menos numerosos los campesinos que lo hacían.

Un prefecto imperial del Nièvre comentó en cierta ocasión que si los libros se encontrasen esparcidos a lo largo de los caminos, nadie los recogería. Y parece que no pensaba en los campesinos, sino en la burguesía.[1217] ¿Sería porque los campesinos no solo no leían libros, sino que sencillamente no leían? En 1860-1861, en el marco de un concurso organizado por el Ministerio de Educación, miles de maestros de escuela respondieron a preguntas sobre los hábitos de lectura locales. Un estudio de 1.207 de estas respuestas, la flor y nata de las recibidas, revela (como cabía esperar) que la lectura era extremadamente rara (13 observaciones positivas), y que la lectura de novelas era casi inexistente. Los indicios de interés proceden principalmente del norte y del nordeste, de la región parisina, de la Côte-d'Or y de las Bocas del Ródano. Pero un informe del Eure y Loir nos da una pista: «En el campo nadie lee, y los libros malos llegan más que los

buenos». Así que quizá nadie leía, pero había libros. Solo que eran malos: «Los libros malos pululan por el campo» (Ardenas); «Los folletines inmorales» (Somme); «Los almanaques, una colección de cuentos tan absurdos como insignificantes» (Loiret); «Los folletines baratos […] envenenan nuestro campo» (Sena y Oise); «Solo el almanaque» (Eure, Sena Marítimo, Mosela); «Libros frívolos y perniciosos» (Yonne); «Almanaques y cancioneros» (Aveyron); «Los que saben leer poseen un misal, el almanaque, a veces el cuento de los cuatro hermanos Aymon» (Dordoña).[1218] Y así sucesivamente.

Otros retazos de información se desprenden de fuentes oficiales rutinarias. «Ahora mismo —informaba un maestro del Saona y Loira en 1864— no se lee nada en el campo, ni libros buenos ni malos». Lo mismo ocurre en el Paso de Calais, salvo por la época invernal de las *veillées*. En 1866, el alcalde de Senez (Bajos Alpes) respondió a una encuesta sobre las preferencias de lectura en su zona: «Tengo el honor de decirle que no se lee en el municipio». El prefecto del Sena y Marne, ante el mismo problema, encontraba la situación desconcertante: «El número de habitantes de nuestro país a los que les gusta leer es tan reducido que resulta muy difícil conocer sus gustos». Ya hemos vislumbrado cómo eran esos gustos, y desde luego, no como era debido. Lo que al pueblo le gustaba y lo que había que darle eran, en general, cosas diferentes. Esto puede verse en las obras que albergan las bibliotecas escolares. Prácticamente inutilizadas y casi inexistentes al principiar la década de 1860, en 1866 había 4.800 bibliotecas escolares y 14.395 en 1870. En ese mismo periodo de cinco años su índice de préstamos se quintuplicó. Sin embargo, una buena parte de ese incremento —probablemente, la mayor— correspondía al número de lectores urbanos. En el campo, como explicaba un informe del Morbihan en 1866, solo los escolares tomaban libros en préstamo. Por lo demás, «los libros carecen de lectores aún más que los lectores de libros». Por otra parte —los informes del Finisterre, las Costas de Armor y Córcega lo confirman—, la mayoría de la gente no sabía francés y, de los que sí sabían, la mitad al menos no sabía leer.[1219] Pero entonces, ¿por qué iban a molestarse?

Un inspector de la escuela primaria de Aix explicaba en 1864: «Los campesinos que acuden al maestro para obtener estos libros [de las bibliotecas escolares] son […] muy parecidos a los niños; de ahí que los libros destinados a los niños sean perfectamente adecuados para ellos».[1220]

A niños y adultos, pues, las bibliotecas escolares les ofrecían conocimientos sólidos y adoctrinamiento en las costumbres del nuevo mundo. El alcalde de Senez, cuando había informado de que nadie leía en su localidad, había aventurado la hipótesis de que si la gente leyera, le gustarían los libros de cuentos. El prefecto del Sena y Marne había señalado la enorme popularidad de la «prensa popular» —*Journal de la Semaine, du Dimanche, du Jeudi—,* con sus cuentos y noticias y folletines sangrientos o sentimentales. Pero eso estaba demasiado degradado. Las listas de libros presentadas por los profesores o por los grupos departamentales para sus bibliotecas consistían sobre todo en obras agrícolas, científicas e históricas. ¿Por qué en 1866, dos años después de que la biblioteca escolar de Ocagnano (Córcega) recibiera una buena colección de libros (franceses), las páginas de estos seguían sin cortarse?; ¿por qué en 1878 el inspector de educación informaba desde el Allier de que el trabajo de las bibliotecas escolares «progresaba lentamente», cuando las cifras que daba mostraban que el número de lectores había disminuido?[1221] A la gente de los pueblos, los libros no les interesaban.

Veremos que en esa época las cosas empezaron a cambiar, y es precisamente ese cambio lo que nos interesa. Pero ¿cambiar el qué? Ya hemos oído qué material de lectura le gustaba al campesino, y las autoridades lo vigilaban con recelo. A principios del siglo XIX, oímos hablar de esos «pequeños escritos […] que son la biblioteca de los pobres y los primeros libros de la infancia»: almanaques, calendarios, anuarios, cartillas, colecciones de cuentos y relatos, canciones, profecías, cánticos, baladas, relatos de acontecimientos recientes y sentencias de los tribunales penales, cartillas y la *Croix de Dieu*.[1222] Ya en la Monarquía de Julio, los «libros demagógicos» se unían a los que se vendían por el campo: relatos de juicios y canciones con tintes políticos, discursos atribuidos a los líderes de la

Gran Revolución, catecismos republicanos y similares.[1223]

En cuanto a quienes los distribuían, ya nos hemos encontrado con una de las principales figuras: el vendedor ambulante con su mochila, a veces acompañado de un monito, que exhibía sus mercancías en las ferias, en el umbral de una granja o en la plaza del pueblo. Su mochila contenía siempre estampas, folletos, cuadernos, a veces en el doble fondo de una caja. Había, además, cantantes profesionales de baladas, que en ocasiones hacían las veces de mendigos, con sus montones de pliegos sueltos; y traperos que se dedicaban a lo mismo. Había una raza peculiar de expositores de santos, hombres que recorrían los caminos con su «santo» en un armarito a la espalda. Algunos eran italianos, y llevaban una muñeca de cera en una urna de cristal vestida con galas y rodeada de flores artificiales; y muchos eran charlatanes que presentaban su imagen como si fuera la de un santo venerado en la localidad en la que se detenían, y vendían estampas en color y objetos piadosos —escapularios, medallas— convertidos en milagrosos por el simple contacto con ellos.[1224] Había hombres de Chamagne, el pueblo de la Lorena donde nació el pintor Claude Gelée, de donde cada otoño salían familias enteras, el hombre con una arqueta a la espalda que se abría en forma de tríptico. El panel central representaba a la Virgen o la Crucifixión, y uno de los paneles laterales contenía una imagen de san Huberto. La esposa y los hijos llevaban mercancías. En las aldeas, el tríptico se exponía sobre una mesa y, mientras el hombre comentaba sus imágenes, la familia vendía las medallas, los escapularios, los tratados y las imágenes que tenía en su inventario. Estos vendedores solían llamarse *montreurs*.(257) En Borgoña, donde el culto a santa Reine estaba muy extendido, viajaba *le montrou de sainte Reine*, que abría los paneles de su relicario de forma gótica tras cantar una larga balada sobre la santa. Una vez atraída la multitud, se dedicaba a su verdadero negocio: vender cuadritos de santos, batallas del Imperio, Pulgarcito, Cenicienta y Caperucita Roja.[1225]

En un estudio de la imaginería popular se reproduce el palabrerío de un *montreur* de san Huberto en 1866, lo que nos permite hacernos una idea de su forma de actuar:

> Ved aquí al gran san Filomenar, que fue un gran santo, que no hay milagros tan grandes que el gran san Filomenar no los haya obrado. Ved aquí al niño Jesús, que nació en Betsalén, que fue el hijo del gran Dios todopoderoso, que nos redimió de nuestros pecados, que murió en la cruz por nosotros, que no hay milagros tan grandes que el niño Jesús no los haya obrado. Ved aquí a la gran santa Reine, a quien mataron los paganos y que fue una gran santa. Ved aquí al gran san Pedro, que tiene las llaves del Paraíso, que Nuestro Señor le dio, que no hay milagros tan grandes que el gran san Pedro no los haya obrado. Ved aquí al buen padre de Martincourt [Mattaincourt, en los Vosgos], que ha curado toda clase de males y no hay milagros tan grandes que el buen padre no los haya obrado. Ved aquí al gran san Huberto, que fue el más grande de todos los cazadores. Estaba cazando en el bosque de Arden cuando el Señor se le apareció un buen día de Viernes Santo, de ahí que todo hijo de vecino lo invoque contra la peste, los accidentes, los truenos y los perros rabiosos. De ahí que todo hijo de vecino esté siempre a salvo e irá directo al Cielo si lleva encima la medalla del gran san Huberto, que no hay milagros tan grandes que el gran san Huberto no los haya obrado.[1226]

Podemos reírnos de su palabrerío, pero la gente le compraba el género, sobre todo, al parecer, los cuadros que representaban a santos o escenas bíblicas. Tres cuartas partes de las estampas que se conservan en la actualidad son religiosas. Esto puede deberse a que se trataban con más respeto que otras. Muchas se clavaban o pegaban en la tapa de un cofre o en la puerta de un armario para convertirlas en la pieza central de un pequeño altar personal; otras se colocaban bajo las tapas de cajas que contenían dinero o algo considerado raro y precioso, como las cartas. Sin embargo, estas imágenes también solían prenderse o coserse al sombrero o a la ropa (lo que difícilmente podía contribuir a su conservación), o se clavaban en la pared, en el cabecero de la cama o en la repisa de la chimenea, o se colocaban en el establo. Los santos proporcionaban una protección personalizada: para uno mismo, para el hogar, para los objetos preciosos, para el ganado. Las imágenes de los guardianes, las *images de preservation*, estaban por todas partes, así como la Crucifixión, que recordaba que la dura vida del campesino no era nada en comparación con la Pasión de Cristo.[1227] Había incluso un san Napoleón, impreso en 1842 y reimpreso en 1869, que representaba «con un aspecto

bastante inesperado», como comentó un funcionario, la imagen de Napoleón rodeado de flores y de santas que tocaban la lira.(258)

Tan populares eran las estampas religiosas que en el lenguaje popular todas las imágenes impresas se convertían en «santos» u «hojas de santos». Un niño recibía un céntimo por ir a comprar un santo aunque la imagen que adquiriera representase una escena de guerra o una fábula. «¿Qué santo quieres?», preguntaba el vendedor ambulante. «Quiero animales», respondía el niño. Podía haber pedido batallas; o los uniformes de los soldados que ayudaban a reclutar voluntarios para el ejército; o el Judío Errante; o Lustucru, el legendario herrero que cortaba la cabeza a las mujeres y les forjaba otras nuevas; o san Fainéante («san Ocioso»), que se suponía que advertía de los males de la ociosidad, pero que en realidad hacía propaganda de sus deleites.[1228] Otros artículos muy vendidos eran *La légende du bonhomme misère*, que había atrapado a la mismísima muerte en su peral mágico; *El gran demonio del dinero*, patrón de los financieros; *El mundo al revés*; *El arte del buen morir*, en el que los demonios se agolpaban en torno al lecho de un moribundo, ansiosos por su alma; y *El crédito ha muerto*, con divertidas ilustraciones de todos los que lo mataron. El gusto era ecléctico y la casa decorada con estampas aparece en muchos grabados, como en las novelas contemporáneas. Balzac, con su buen ojo habitual para lo verosímil, nos habla de paredes oscuras cuyo único adorno eran esas estampas coloreadas de azul, rojo y verde que representaban la muerte del crédito, la Pasión de Jesucristo, los granaderos de la guardia imperial.[1229]

Esto ocurría justo en vísperas de la gran marea de estampas baratas y populares que iba a arrasar Francia durante la Monarquía de Julio y el Segundo Imperio, y que suele asociarse con la población de Épinal (Vosgos), donde en 1842 la empresa de J.-C. Pellerin producía 875.000 grabados al año. Se calcula que Pellerin y otra empresa de Épinal imprimieron entre las dos 17 millones de grabados durante el Segundo Imperio. Otros cuarenta impresores estuvieron activos en esa época y a principios del siglo XX todavía se podían encontrar en el mercado muestras de su trabajo.

[1230] Pero los impresores y grabadores eran profesionales urbanos; sus modelos y temas se tomaban de las ciudades; incluso las figuras de campesinos y sus enseres, cuando aparecen, parecen proceder de modelos urbanos.[1231] Esto siempre había sido así, y la mayoría de las representaciones tradicionales que salían de la prensa reflejaban actitudes urbanas de un tipo u otro. Pero las imágenes de antes se habían hecho familiares, habían tenido tiempo de filtrarse en el mundo rural y ser aceptadas por él. Las diferencias contemporáneas en la forma de hablar, en la vestimenta o en los valores eran otra cosa. Como *La señora Miniver* para un público afgano, esas imágenes podían aportar un toque de exotismo, pero la distancia entre dos formas de vida muy diferentes limitaba el atractivo de muchas de las estampas en el campo.

Algunos de estos grabados se inspiran en melodramas u operetas. Uno de los favoritos representaba *La fille de madame Angot*. Otros se centran en temas ejemplares, en los que los pecadores encuentran su justo castigo al final. Dos de ellas son *Las catástrofes y el final trágico del niño que lo toca todo* (1863) y *Los dos aprendices,* de Pellerin (1864), que se inspira en *La industria y la ociosidad,* de Hogarth, versión profana del cuento de Saint Idle. Al igual que algunas otras series de finales del decenio de 1860, que recuerdan más bien, en cuanto a los trajes y los decorados, a las novelas infantiles de la Condesa de Ségur, están destinadas sobre todo a los niños de la mediana y pequeña burguesía. Otras estampas de carácter político, como las del grotesco jorobado monsieur Mayeux, fueron muy populares incluso entre los obreros, especialmente en los de París, pero nunca calaron en las zonas rurales. Los campesinos se aferraron a sus imágenes y moralejas tradicionales mientras duraron. Incluso en 1874 Épinal produjo dos estampas diferentes para mostrar la virtud recompensada. Una, urbana, representaba a la novia abandonada enriqueciendo a su familia con el comercio. El otro, sobre el tema de la cigarra y la hormiga, representaba a Marta, atenta y trabajadora, gratificada con una propuesta de matrimonio: «Señorita Marta, me llamo Bigarreau. Tengo un molino que me da mil *écus* al año. Le ofrezco mi mano y mi molino». La virtud merecía y conseguía la recompensa; pero

las aspiraciones, los valores y las posibilidades de la ciudad y del campo seguían siendo diferentes en la primera década de la Tercera República.[1232]

Sea cual fuere el mensaje o la presentación, no hay duda de la popularidad y el impacto de la forma en sí. Estas estampas eran las grandes biblias del pueblo llano. Estudiadas durante mucho tiempo y con atención por hombres, mujeres y, sobre todo, por niños asombrados que no tenían otra cosa que les distrajera o atrajera, dejaron una poderosa huella en la mente de la población. Anatole France ha dado testimonio de lo mucho que debe a las estampas de Épinal. La obra de Charles Péguy está inextricablemente unida a ellas. *El gran demonio del dinero* representa lo que él describe en *L'Argent* (1913) como la burguesía capitalista que infecta al pueblo: todas las clases, especialmente los plebeyos, se arrastran para recoger las monedas de oro que reparte el diablo. *El entierro de Marlborough* da pie a una larga discusión de análisis históricos en *Clío II*. Las imágenes de santa Juana, tan populares en Orléans, inspiran el culto de Péguy. Incluso, en un momento de optimismo, comparó su vida con una *image d'Épinal*: «Era pequeño, trabajaba bien, […] iba a la escuela […] y me abría camino en el mundo».[1233] Si este era el efecto que las estampas tenían sobre Péguy, ¿qué decir del pueblo semianalfabeto que era su principal público? Reforzaban el odio del hombre común hacia el poder del dinero; daban a conocer la figura del judío, desconocido en carne y hueso en la mayor parte de Francia; reflejaban las esperanzas desesperadas de la miseria; subrayaban la moral aceptada del trabajo; y predicaban las virtudes tradicionales, generalmente junto con la también tradicional resignación.

Luego llegaron las estampas del mundo moderno. La actualidad y la propaganda de todo tipo empezaron a imponerse. Ya en 1848 el Gobierno distribuyó decenas de miles de grabados del general Cavaignac. El régimen siguiente hizo lo mismo con Napoleón III y su familia. Los pretendientes en tiempos de la Tercera República —el príncipe Víctor Bonaparte, el conde de París, el general Boulanger— siguieron su ejemplo. Las batallas, las catástrofes o los personajes famosos, como Garibaldi, se ilustraron en láminas en color; y en 1899 circulaba en el Alto Vienne un

grabado titulado *Historia verdadera y auténtica de Panamá, hijo*, una sátira del presidente Émile Loubet atacado por ser partidario de Dreyfus.[1234] A menudo estos grabados «de circunstancias» iban acompañados de una balada que explicaba el suceso sensacional o terrorífico que representaban. En este punto, el sensacionalismo tradicional y el actual se fusionaban en una literatura popular especialmente aficionada a los crímenes sangrientos, a las historias fabulosas y a otras cosas espeluznantes que ponían la piel de gallina como las películas de terror actuales: el *canard*.

Los *canards* y los *occasionnels* —los primeros, en hojas de tamaño folio; los segundos, de dimensiones más reducidas— se remontan al siglo XV y a la invención de la imprenta. No se sabe con certeza de dónde procede el nombre de *canard*, tal vez del águila imperial que aparecía en los partes de guerra de Napoleón. En cualquier caso, el término pronto pasó a designar una historia absurda dirigida a un público crédulo. Quizá por eso, en la década de 1840, Balzac supuso erróneamente que el periódico había matado a los *canards*. En parte tenía razón en lo que respecta a París, pero se equivocaba del todo en lo que se refiere a las zonas rurales, donde circularon por decenas de miles hasta el final del siglo XIX y a veces más allá.

Sin ser necesariamente sensacionalistas, los *canards* ilustraban y comentaban noticias, llevaban consejos útiles (cómo hacer jarabe de grosella o curar los calambres) y proporcionaban calendarios. Sin embargo, son más recordados por sus relatos de sucesos curiosos y bestias extrañas, reales o imaginarias: piratas que raptaban a doncellas; los estragos del gran Terrorifer africano en las costas de Monomotapa; la llegada de un orangután al Jardin des Plantes; los intentos de asesinato contra alguien de la familia real; la erección del obelisco de la place de la Concorde; las guerras en lugares lejanos; los grandes incendios o los desastres mineros; el nacimiento o la muerte de príncipes; lobos devoradores de niños; perros fieles a sus amos hasta la muerte; inundaciones; milagros; amor o locura, a menudo combinados, con amantes que pierden la cabeza y ponen un fin violento a su vida; los nuevos ferrocarriles y su velocidad de vértigo o, mejor aún, una locomotora de

ferrocarril que corre a toda máquina cuando se descubre un cadáver en el baúl de un pasajero. El progreso, el sensacionalismo y la santurronería iban de la mano tan a menudo como podían, muy en particular en el caso de los cometas, cuando los titulares de las publicaciones se alegraban de que nadie creyera ya en las antiguas patrañas, para luego reproducirlas en su mayoría.[1235]

Por encima de todo, el *canard* llevó los acontecimientos a lugares donde nunca parecía ocurrir nada, afirmando lo extraordinario donde reinaba la rutina. Hablaba a los analfabetos o apenas alfabetizados, como lo demuestran unos titulares no solo escabrosos, sino escritos para su lectura en voz alta, más que en silencio. Su materia prima era intemporal: las historias y los temas revivían periódicamente, como el de los padres que asesinan a su propio hijo sin saberlo, un tema que Albert Camus utilizaría en su *Malentendu*, y que los *canards* no agotaron a lo largo de varios siglos. Los *canards* no pretendían estar al día, sino que se conformaban con ser emocionantes; no escribían sobre lo real, sino sobre lo sensacional. Intentaban dotar a las noticias de cierta verosimilitud aportando muchas pruebas circunstanciales, detalles de armas, golpes y heridas. «Horrible asesinato cometido el lunes 16 de julio en la rue Traversine contra dos personas, una de las cuales fue atravesada por once golpes de un cuchillo de mondar, mientras que a la otra le seccionaron la arteria del brazo derecho con una navaja». Sin embargo, los detalles podían ahogar los hechos. Como ha señalado Jean-Pierre Séguin, un estudioso del arte, los *canards* indican el mes e incluso la hora de un acontecimiento, pero rara vez el año en que ocurrió. A modo de ilustración, presenta un *canard* sin fecha que dice: «Detenido el sacerdote La Collonge, vicario de Sainte-Marie, cerca de Beaune, departamento de Côte-d’Or, acusado de haber asesinado a su amante, que había sido madre de varios de sus hijos, de haberla cortado en pedazos y de haberlos arrojado al estanque de la parroquia, donde las mujeres los encontraron mientras hacían la colada». Debajo, una gran xilografía representa a dos gendarmes que detienen a un clérigo de aspecto alegre junto a una masa de agua en la que se ve flotar la cabeza y el pelo de una mujer y, algo más atrás,

una de sus piernas. Siguen los detalles y la balada.[1236]

Los sacerdotes, por supuesto, eran bocados particularmente suculentos, pero una lectura atenta de los *canards* revela muchos de los problemas, resentimientos y prejuicios de sus lectores: la codicia por el dinero que las víctimas del crimen de clase media han llevado u ocultado; la desconfianza hacia todos los forasteros y los viajeros, que a su vez tienen motivos de sobra para temer por su vida; la reticencia a meterse en asuntos ajenos (los perros son mejores que los hombres para prestar ayuda); el desahogo de la furia colectiva sobre alguna víctima; el asesinato de hijos a manos de sus padres y de padres a manos de sus hijos; violaciones en grupo; la inocencia condenada y a veces salvada; lo inesperado de que los soldados vuelvan a casa del servicio; el terror a los perros rabiosos, a los zorros o a los lobos, para cuya mordedura hasta 1885 no había otra cura que la intervención de san Huberto; el peligro de los lugares solitarios. La mayoría de los crímenes en el campo tenían lugar en las montañas y en los bosques; pero, según estos relatos, los caminos y las posadas no eran más seguros. Sobre todo, miedo, miedo, miedo: a los bandidos, a los ladrones, a las violaciones, al fuego, al granizo, a las inundaciones, a la rabia, a las epidemias, a la violencia de todo tipo. ¿Actuaban los *canards* como elementos de contraste con el curso habitual de la existencia, el contraste agradecido de lo extraordinario; o adivinamos algo diferente en el comentario sobre el cometa Halley de un *canard* de 1835?: «¡Sería de lo más ridículo que hombres que viven tranquilos en medio de tantos males que les amenazan constantemente se preocupasen por acontecimientos tan improbables como la destrucción de la Tierra por un cometa!». Con preocupación o sin ella, los increíbles relatos de los *canards* eran aceptados, con escepticismo tal vez, pero en un contexto de ignorancia general. Como señalaba uno de 1843: «Lo que se dice en París no tiene nada que ver con lo que se dice en provincias». Allí, la vara del buhonero señalaba los detalles deliciosamente escabrosos, se cantaban baladas, se compraba el periódico, que se clavaba en una pared de la casa, «y esta simple hoja de cinco céntimos aterrorizaba a todos los que la leían».[1237]

Pero la mochila del vendedor ambulante contenía otros materiales de lectura: obras religiosas, cánticos, salterios, vidas de santos; verdaderos libros de historia o consejos prácticos; colecciones de modelos de cartas; y, por supuesto, los escritos venenosos que hemos oído denunciar, *El lenguaje de las flores*, *El oráculo de las damas*, *El catecismo de los amantes*, *La llave de los sueños* y otras publicaciones con títulos sugestivos. Sobre todo, llevaba los pequeños volúmenes de lo que suele denominarse la Bibliothèque Bleue, de cortas dimensiones, mal impresos y apenas legibles en papel grueso, a menudo sin foliación y toscamente encuadernados en el mismo papel azulado que se utilizaba para envolver los panes de azúcar. A mediados de siglo, estos libritos, con sus fábulas, leyendas, cuentos de arrojo caballeresco y, sobre todo, almanaques, se vendían a un ritmo de unos nueve millones al año. Los cuentos de hadas, a menudo tomados del folclore y refundidos en la imprenta, se servían en nuevas formas con aspectos familiares. Las novelas de caballerías tenían un público ávido y devoto.[1238] Entre 1818 y 1850 se vendieron en la campiña de la Baja Bretaña unos diez mil ejemplares de la versión en lengua bretona del *Romance de los hermanos Aymon*, de 527 páginas.(259)

Pero el núcleo de una colección de libros —sobre todo si esta solo contaba con uno— era el almanaque. Joseph Cressot ha hecho la lista de los libros de su abuelo campesino, reunidos en las décadas que van de Luis Felipe a Sadi Carnot. La mayoría son almanaques: los grandes, *Almanac des families*, *du pèlerin*, *Le Messager boiteux*, *Le Bon Laboureur*; los pequeños, *Almanac du paysan, du vigneron, de la maison rustique*; y los *Bavard* y *Mathieu de la Drôme*, con sus calendarios, zodiacos, fases de la luna, tareas para el mes, recopilaciones de proverbios y chistes, recetas, y de vez en cuando, estampas.[1239] El señor Jourdain de Molière pide a su maestro que le enseñe a leer, pero no quiere leer cualquier cosa, sino el almanaque para saber cuándo hay luna y cuándo no. Detrás de la sátira se esconde la realidad: el almanaque es el tesoro de conocimientos del hombre sencillo. Los almanaques eran para los pobres, para los que poseían poco tiempo, para los que tenían la bolsa vacía, para la clase más

humilde que leía poco, señala Geneviève Bollème. Pero, en realidad, no era necesario leer para aprovechar los secretos de esos libros; bastaba con mirarlos, consultando sus signos, cuyo código era más fácil de aprender que el alfabeto, y uno se ahorraba la molestia de tener que usar este último. No es de extrañar que los hombres de Plozévet fueran a pie hasta Quimper y volvieran, una caminata de cincuenta kilómetros en total, solo para comprar un almanaque; que en algunos lugares la palabra llegara a utilizarse como sinónimo de libro (o gran libro: «*Le bon Yeu inscrit tout sus soun armanat*», decían en Saintonge) o en locuciones reveladoras. Los mentirosos de Saintonge eran «*menteurs coume in'armanat*», mientras que los auverneses ridiculizaban al charlatán locuaz tachándolo de «*bougre d'almanach*».[1240] La broma, sin embargo, no logra ocultar cierto aprecio. Los libros tenían un poder intrínseco; eran objetos mágicos que pasaban de padres a hijos durante generaciones como un tesoro. Su rareza aumentaba su prestigio. «Los libros tienen una autoridad increíble a los ojos de los campesinos —informaba un profesor del Alto Rin en 1861—. ¡Son infalibles!».(260) Y el libro por excelencia era el almanaque.

A mediados del siglo XIX, «quince millones de franceses se enteraban de la historia de su país y de sus leyes, de los grandes acontecimientos del mundo, de los progresos de sus ciencias, de sus deberes y de sus derechos exclusivamente a través del almanaque». Émile de Girardin exageró un poco, pero como gran magnate de la prensa estaba en condiciones de saberlo. También lo estaban Jules Michelet, Edgar Quinet y Émile Littré, todos los cuales intentaron llegar al pueblo a través de pequeños almanaques propios, pero sin éxito. Los tradicionales habían conquistado el corazón de los campesinos. Los compraban en cuanto aparecían, aunque tuvieran que pedir dinero prestado; los intercambiaban entre ellos o los alquilaban a un precio de un céntimo a un vendedor ambulante emprendedor, y así podían llegar a leer hasta diez al año. «Estos libritos —informaba un maestro de los Vosgos, relativamente ilustrado— se intercambian, se leen y se releen con tanta frecuencia que ya no se puede distinguir el título de la cubierta».[1241] El maestro añadía que no se leían por sus predicciones: en 1861, los campesinos ya no se

las creían.(261) Así es. Para mí, parte de su atractivo puede encontrarse en una historia de la Segunda Guerra Mundial sobre el destino de un viejo ejemplar del *New York Herald Tribune* en la Alemania nazi. Alguien lo había comprado a cambio de tres botellas de coñac a un marinero sueco cuyo barco había atracado en Kiel. «El periódico pasó por al menos cien o más pares de manos que no sabían leer ni escribir, y apenas hablaban inglés. Sin embargo, en sus corazones sabían que ese idioma contenía, en última instancia, un arma secreta y poderosa».[1242]

Los almanaques tenían su utilidad práctica, pero también una cualidad de talismán; abrían la puerta al conocimiento, tradicionalmente reservado a los privilegiados, a los urbanos, a los ricos. Privados de libros como lo estaban de otros bienes materiales, y por tanto del conocimiento, los pobres «de la clase más humilde que lee poco» estaban aislados, apartados de las cosas útiles. El almanaque se las proporcionaba. ¿Hasta qué punto se percibía como un puente hacia la «cultura»? Al principio, el revoltijo de información que daba debía de tener tanto sentido como el botín de un basurero. Lo que caracterizaba a la antigua cultura popular era la confusión: las categorías no estaban diferenciadas, la cronología era irrelevante, la realidad y la fantasía, lo maravilloso y las fábulas se mezclaban en igualdad de condiciones. Pero poco a poco se fueron imponiendo los valores urbanos. La ciencia moderna era, ante todo, una cuestión de categorías. La vida moderna afirmaba que las categorías tenían sentido. El estudio de Bollème sobre los almanaques demuestra que en el siglo XIX los calificativos utilizados en sus títulos recalcan su veracidad, su fiabilidad y su autenticidad; también el tamaño y la cantidad. Como en el mundo oficial, el hecho importaba, al menos en la afirmación; y la cantidad se consideraba un aspecto de la calidad. Adjetivos como «francés» (que había aparecido tímidamente en el siglo XVIII) y «nacional» también ganaron terreno; y —en homenaje a un nuevo sentido de la modernidad y de la moda— varios títulos de almanaques imitaron a los periódicos, con nombres como *Le National*, *Le Temps*, *Le Nouvelliste* y *Le Courier*.[1243] El tiempo se colaba en el dominio de lo intemporal; el conocimiento oficial entraba con fuerza a través de las escuelas. Las escuelas, los

libros, la difusión de la lectura hacían que el conocimiento fuera accesible, menos misterioso y menos raro. El almanaque siguió existiendo, pero despojado de su poder mágico y de su prestigio. Además, al igual que la *veillée*, era algo que combinaba uso y placer. El primero disminuyó a medida que la ciencia y sus consejos más fiables tomaban el relevo. El placer continuó para algunos, pero separado de la utilidad; como en la vida moderna, donde el ocio y el trabajo, el juego y el empleo remunerado se convirtieron en categorías distintas. Desfuncionalizado, desacralizado, el almanaque se transformaría en un libro como cualquier otro.

Las estampas y los impresos del campo habían sido los mismos que los de la ciudad. Se había abierto una brecha entre ambos a medida que la oferta de estos últimos se hacía menos ingenua y más actual. Eso marcó la lectura en el campo durante gran parte del siglo XIX, hasta que la brecha se redujo y finalmente, en el siglo XX, desapareció. Pocos años después de que el siglo XIX superara su ecuador, Nisard, al constatar la pervivencia de los cuentos legendarios en el campo, ya pronunciaba su sentencia de muerte. Y las investigaciones oficiales del decenio de 1860 le dieron la razón, mostrando que empezaban a desaparecer, junto con quienes los habían recitado. *Le Figaro* publicó un artículo en su número del 28 de junio de 1884 sobre las hojas informativas chinas, a las que identificaba como curiosos ejemplos de información primitiva;[1244] una muestra y una prueba clara de lo poco que sabían las clases urbanas alfabetizadas sobre lo que ocurría más allá de su esfera de conocimiento. No solo en las pequeñas ciudades y en las zonas rurales, sino en el propio París, muchos franceses no conocían otra fuente de información que las hojas informativas parecidas a las de los chinos. Pero cada vez era más difícil encontrarlas.

Un documento de los Vosgos de la década de 1870 refleja un notable cambio de contenido en la mochila del vendedor ambulante. Sigue ofreciendo vidas de santos y relatos de hazañas de bandidos, pero los *canards* tradicionales se han convertido en noticias, *nouvelles intéressantes* sobre presuntos

crímenes recientes. Un folleto, aunque todavía con el retrato de un astrólogo en la portada, ofrece *Lecturas familiares*, de las que proporciona una verdadera «colección edificante» (como afirma el título) en elogio de la valentía, el honor y la devoción al deber. Y, por último, había *Historias de guerra: «La campaña de Francia»*, que detallaba algunas batallas de 1870. La fantasía tradicional daba paso a las noticias contemporáneas y al concepto urbano de moralidad. En la década de 1880, las autoridades, que hasta entonces habían intervenido sobre todo por razones políticas, empezaron a prohibir las noticias «falsas o exageradas» y los titulares que anunciaban a gritos una explosión en el Parlamento, el suicidio de Sarah Bernhardt o de Louise Michel, una catástrofe en alguna mina.[1245] La moralidad conllevaba ahora una mayor precisión.

A esas alturas, los periódicos ya habían asumido las funciones sensacionalistas de los *canards*. El *Petit Journal*, una joya a cambio de un *sou*, era prensa amarilla pura: nacimiento de cuatrillizos, la novia da a luz unas horas después de la boda, el americano abandona a su novia y huye con la dote, el subprefecto se cae del caballo. Se trata de una cobertura fácil de entender de los acontecimientos de París y de las provincias, que se presta a comentarios y discusiones en torno a la mesa de la cocina, noticias del extranjero (venta de esclavos cubanos, reclutas rusos entre grilletes), crónicas de la corte (fugas, engaños, venganzas, crímenes pasionales), crónicas de espectáculos, deudas, quiebras, precios actuales del mercado (ganado, cereales, etc.). No se podía pedir más. Sin embargo, a partir de 1890, el suplemento ilustrado del *Petit Journal* (ocho páginas, cinco céntimos) ofrecía enormes ilustraciones de portada y contraportada en el más glorioso color, cada una de ellas con largas explicaciones en letra de molde, un valor mucho mayor que el de un *canard* o una estampa de santo. Pero la deuda del suplemento con estos se refleja en los temas que ilustra: acontecimientos de actualidad (guerra o *entente cordiale*) y a veces personajes públicos, pero sobre todo catástrofes, naufragios, desastres mineros, un automóvil atacado por lobos, disturbios sangrientos, niños que defienden una tienda contra los *apaches*, la mujer de un granjero atacada por gitanos, un guardabosques enterrado

vivo por cazadores furtivos, toda la gama del gusto popular puesta al día.

No es de extrañar que la industria de la estampa, en declive durante algún tiempo, sucumbiera irremisiblemente en el decenio de 1890. Aunque en la década anterior todavía eran muchas las mujeres del Borbonesado que las compraban, tras el cambio de siglo ya nadie lo hacía; en cualquier caso, las tiendas las repartían gratuitamente como reclamo publicitario.(262) Uno de sus últimos héroes sería el asesino en serie Jean-Baptiste Tropmann, ejecutado en enero de 1870. En 1888, Paul Sébillot constata que en la Baja Bretaña se conservan imágenes y *canards* (¡siempre con leyendas en bretón!). Pero en la Alta Bretaña escaseaban; las hojas sueltas que antes se encontraban por doquier en el Finisterre o las Costas de Armor eran ya casi inexistentes (se podían leer periódicos). Cuando se juzga en Rennes a una infame prisionera, Hélène Jégada, y un impresor local intenta sacar tajada con un periódico, conoce lo suficiente a su público como para reducir los costes aprovechando la plancha de un anuncio de dolor de muelas para retratarla. En el Borbonesado, la última delincuente local a la que dedicaron una hoja suelta fue madame Achet, de Chantelles, cerca de Moulins, en 1891. Tropmann y el magistrado asesinado Antoine Fualdès siguieron vendiendo: una fotografía tomada entre 1900 y 1914 muestra a un *marchand de complaintes* pregonando esta clase de mercancías ante su lienzo desplegado. Frédéric Le Guyader asegura que en 1914 el tipo continuaba siendo un asiduo de las ferias bretonas, donde también se seguían vendiendo estampas. Sin embargo, cuando en 1911 se nos dice que estos artículos se habían convertido en objetos de interés para artistas y aficionados, sabemos que su supervivencia era anacrónica y excepcional.[1246] Como las pastoras aristocráticas de Versalles, los intelectuales tomaron los *canards* y la Bibliothèque Bleue como fuentes de inspiración. «El pueblo», ahora casi todo el pueblo, prefería los periódicos y sus suplementos en color.

El contenido de la mochila del vendedor ambulante cambió y luego desapareció como el propio vendedor. Es difícil saber si

estas mercancías le precedieron en el olvido; pero, como norma general, la mejora de las carreteras y de los medios de transporte, que fomentó el crecimiento de las actividades de venta ambulante, pronto se tradujo también en un mayor número de tiendas, incluidas las librerías, y en la penetración de la imprenta parisina en regiones a las que hasta entonces no llegaba. Ya en 1866 un informe sobre el tema concluía que el comercio ambulante de libros estaba desapareciendo «poco a poco bajo el impacto de los establecimientos que el comercio de libros consigue implantar en las localidades más pequeñas».[1247] Esto parece prematuro. Un mapa elaborado por Alain Corbin muestra que el número de librerías en sus tres departamentos del Lemosín aumentó de la siguiente manera entre 1851 y 1879: la Creuse, de 15 a 36; el Alto Vienne, de 20 a 47; y el Corrèze, de 13 a 19. En cualquier caso, no son muchos puntos de venta para unos departamentos que en 1863 contaban entre 270.000 (Creuse) y 320.000 habitantes (Alto Vienne). Dado que, como cabía esperar, las librerías se concentraban mayormente en las prefecturas, en el resto de rincones de los departamentos había pocas. El Corrèze tiene 289 municipios y 30 cantones. La mitad de sus librerías se concentraban en Brive y Tulle, y el resto se repartían en otras cinco localidades. En el Alto Vienne, con 205 municipios y 29 cantones, 12 de las 20 librerías en 1851 estaban en Limoges, y 21 de 47 en 1879; el número de poblaciones con librerías pasó de 5 a 7 en 28 años. La Creuse, cuna de numerosos emigrantes, fue la que más mejoró. En 1851 había librerías en seis localidades además de en la prefectura de Guéret; en 1879 el número había aumentado a 14. Esta cifra es ligeramente superior a la de un *chef-lieu de canton* de cada dos, pero es mucho mejor que la del Corrèze y el Alto Vienne, donde solo uno de cada cuatro municipios contaba con un librero.[1248] Hay que tener en cuenta este tipo de situación cuando se lee sobre el impacto de los libreros en los vendedores ambulantes y en las zonas rurales, ya que hemos visto que muchas partes de Francia vivían en condiciones no muy diferentes a las del Lemosín. (263)

Sin embargo, todo indica que la venta ambulante de libros era un oficio en extinción. Las respuestas de los prefectos a la

encuesta del Ministerio del Interior de 1866 lo ponen de manifiesto. En el Gers se entregaron veintisiete permisos a vendedores ambulantes de fuera del departamento en 1865, pero solo nueve en los seis primeros meses de 1866. La Dordoña, las Landas, el Cantal, el Isère, el Allier, el Loira, el Puy-de-Dôme, la Mancha, el Orne, los Alpes, el Sena Marítimo, el Indre, el Saona y Loira, la Creuse, los Vosgos y las Costas de Armor siguen la misma pauta. La respuesta de las Costas de Armor, que se cita en el informe del comisario de policía de Saint-Brieuc, nos da una pista de este fenómeno: en los últimos años casi no se han vendido novelas, algo que los vendedores ambulantes achacan al gran número de pequeños periódicos que publican series. Los comerciantes ambulantes vendían una buena parte de su mercancía en las pequeñas ciudades. Con la aparición del *Petit Journal* en 1863, empezaron a perder su público. En el Loir y Cher se habla de la desastrosa competencia de los periódicos ilustrados baratos: en el Loiret los campesinos leen almanaques, los lectores de la ciudad «publicaciones ilustradas a cinco y diez céntimos».[1249]

En el campo, el público interesado en los impresos siempre había sido reducido. Ahora, sin ventas urbanas que hicieran rentable su empresa, cada vez menos vendedores ambulantes se molestaban en explotar ese mercado. En el Cantal, las listas de libros autorizados para la venta ambulante se redujeron al mismo tiempo que la encuesta de 1866 (los permisos concedidos por la Tercera República solo autorizaban la venta de periódicos). Los vendedores ambulantes de libros fueron expulsados de las ciudades hacia un campo que no ofrecía un mercado suficiente, salvo para los almanaques.(264) Es muy posible que este sea el motivo por el que los que traficaban con los artículos tradicionales perdieron el interés de la clientela que les quedaba y, en lugar de intentar competir con las nuevas formas más atractivas, prefirieron deshacerse de sus existencias y dedicarse por completo a las líneas de rentabilidad contrastada: almanaques, libros de texto y libros de premio. Era un círculo vicioso. «Los que compran libros a los vendedores ambulantes —informó el prefecto del Eure y Loir en 1866— pertenecen a las clases menos ilustradas y más pobres; no pocas veces son analfabetos o casi». Compraban lo

que podían pagar. Cuando podían permitirse algo mejor, se dirigían a otra parte. Fijémonos en la biblioteca de un granjero católico que Daniel Halévy visitó en el Borbonesado a principios del siglo XX. En su (¡único!) estante se encontraba *El romance de los hermanos Aymon*; una obra de Édouard Drumont (probablemente su rimbombante y vitriólico panfleto antisemita *La France juive*); la Biblia (comprada a un vendedor ambulante protestante); y una pequeña pila de opúsculos del católico liberal Sillon. Era, sin duda, un hombre con propiedades y de cierta posición social, e incluso entonces, «muy por encima de la media» de su clase. Sin embargo, incluso la media se había inspirado en nuevos gustos gracias a los modernos y atractivos libros de texto y a las mercancías de las ciudades.[1250]

Claro está que todo esto afectó solo a las ventas de material impreso del vendedor ambulante, y aun eso en función del aislamiento de sus clientes. Hacia las décadas de 1880 y 1890, la venta ambulante como tal disminuyó no solo porque el desarrollo del comercio local y de las tiendas la hiciera poco rentable, sino porque cada vez menos hombres necesitaban una fuente de ingresos complementaria. La mayoría podía comprar tierras; muchos encontraban empleo estable o fuentes de ingresos cerca de donde vivían; algunos (como hemos visto) se establecieron como comerciantes, otros como pequeños agricultores. Todavía se encontraban vendedores ambulantes en los caminos, pero eran menos, y en la década de 1890 los vemos con sus mochilas y su comercio precario solo donde el aislamiento aún persistía con pertinacia: en las Causses, el Aude, el Ariège y otras partes de los Pirineos, en las Landas, en el valle del Loira (donde desaparecieron hacia 1905).[1251] Para entonces, la prensa había asumido plenamente su papel de «conductora de la electricidad social» a toda la nación. Esto supuso un cambio no solo respecto a la época de Châteaubriand, que acuñó la fórmula, sino respecto a mediados de siglo, cuando, en palabras del fiscal de Aix, «la gente del campo e incluso la de las ciudades leen poco los periódicos; y cuando los leen, no los entienden». Las opiniones y las pruebas tienden a ser contradictorias, pero me inclino a darles la razón. Ciertamente, los impresos circulaban por el campo, pero la

palabra hablada era la que causaba impacto. Oímos hablar de agitadores que intentaban llevar sus discursos a casa dejando panfletos en las tabernas o esparcidos por los caminos, una empresa que no les reportó nada, ya que los hombres que estaban dispuestos a escuchar los argumentos llevados de viva voz no sabían leer y, por tanto, no tenían ni idea de lo que contenían los pasquines subversivos.[1252]

En la década de 1860 la alfabetización había mejorado, pero en el campo los periódicos seguían siendo escasos. En todo el Ariège, con una población de 252.000 habitantes en 1865, la tirada total de periódicos diarios era de 1.200 ejemplares; en el Corrèze en 1867 «no hay periódicos en los pueblos». Los comentarios e informes oficiales o extraoficiales se refieren en gran medida al público de las pequeñas ciudades. Los notables de las aldeas pueden haber recibido un periódico por correo o tal vez haber traído uno de la ciudad, como el alcalde de Pouldergat (Finisterre) en 1864, que regresó de Quimper con un periódico que comentaron todos los concejales. Al igual que el pan blanco que se llevaba a casa de las ferias, el periódico seguía siendo un raro manjar urbano, reservado a una minoría de privilegiados.[1253]

Cuando apareció el *Petit Journal* en 1863, había muchos lugares en los que nadie sabía lo que era un periódico ni tenía idea de que podía comprarse como cualquier otro artículo en el mercado. Sus ventas no tardaron en dispararse, sobre todo porque el Gobierno lo veía con buenos ojos, como una bienvenida distracción de las preocupaciones políticas.[1254] En los hogares de labradores acomodados, el *Petit Journal* se leía en voz alta en el umbral de la casa en verano, o alrededor de la mesa en las noches de invierno, a la luz de una lámpara o de un *chaleu*. Pero parece que las «masas populares» apenas lo leían. Al parecer, en todo el Corrèze, la Creuse y el Alto Vienne solo se vendieron 171 ejemplares durante el primer trimestre de 1876. Como observó Félix Pécaut en 1879, «el pueblo aprende a leer; todavía no lee, ni siquiera en los departamentos que las estadísticas califican de ilustrados». Pero los periódicos empezaban a «buscar [al hombre común], incluso en su pueblo».[1255]

Solo un goteo todavía. En el Lemosín el número de ejemplares de periódicos en circulación pasó de 6.154 en

1869 a 8.185 en 1876. Este aumento se debe a la aparición de los periódicos locales, cuya tirada se triplicó tras la guerra francoprusiana y aumentaría aún más después de 1880. Se leían sobre todo por sus noticias locales y solo cobraban vida en época de elecciones. Como demuestran las bajas cifras de difusión, seguían leyéndolos sobre todo los artesanos y comerciantes de las pequeñas ciudades y los notables y concejales de los pueblos.[1256]

Lo que sucedió después se refleja en dos informes escritos con diez años de diferencia. En 1878, el comisario de policía de Rivesaltes (Pirineos Orientales) declaraba que la prensa no tenía ninguna influencia en el ánimo de la población local. En 1888, el cronista de un pueblo del Corrèze constata que los campesinos compran los periódicos en la feria y se los llevan para que los lea en voz alta el mejor lector de la *veillée*. El autor estaba preocupado por el efecto que esto tenía en las mentes de los campesinos. No era el único. La policía empezó a tomar nota, como indican los comentarios, hasta ahora inéditos, de sus informes. «Muy leído por el campesino», comentó el comisario de Aurillac en 1896 sobre *L'Avenir du Cantal*, que con una tirada de 2.300 ejemplares tres veces por semana vendía más ejemplares que toda la prensa del Cantal en 1877. Podría haber dicho lo mismo de los 4.300 ejemplares de *La Croix du Cantal* que los sacerdotes y los sacristanes distribuían por el campo cada semana.[1257]

En 1903, en un municipio de la Alta Bretaña —Guipel (Ille y Vilaine)— con una población de unos 1.500 habitantes, 15 personas compraban un periódico diario, y muchas más adquirían el domingo uno de los cuatro periódicos locales o el *Petit Journal* o el *Petit Parisien*. En 1907, casi todos los pueblos del Hérault recibían periódicos. En algunos solo los leían los sacerdotes, los notables y los empleados públicos, y en la mayoría los campesinos solo de forma irregular. Pero el hábito se extendió rápidamente entre 1907 y 1914. Así, en Perols, un pueblo de unos 1.000 habitantes en la llanura costera del Hérault, 120 personas leían periódicos en 1907, 214 en 1914. En el Puy-de-Dôme rural, los periódicos apenas existían en la década de 1890; en 1906, más o menos, ejercían una influencia considerable. Las noticias de actualidad penetraban hasta los rincones más alejados de las

montañas, donde eran motivo de discusión y de asombro: la explosión que mató a tantos en el acorazado Iéna, una huelga de electricistas en París y la amenaza de una huelga de trabajadores de la alimentación, la muerte del químico Marcelin Berthelot y las revelaciones de los papeles privados del nuncio del papa.[1258] Noticias sensacionales sin duda, y susceptibles de llamar la atención. Pero nótese que ahora la atención estaba ahí, lista para que la llamaran; y que la letra de molde, que ahora se descifraba con bastante facilidad, familiarizaba al lector con los acontecimientos de ámbito nacional.

Estas novedades contribuyeron a eliminar los temas de conversación tradicionales. Ya no eran necesarios los divulgadores de noticias (mendigos, sastres) que iban de granja en granja llevando los cotilleos de una región y retazos del mundo exterior. También había menos espacio para los cuentos populares. Para Guipel, en 1903, «el gusto por los periódicos crea una seria competencia a las leyendas y los cuentos tradicionales. Los expulsa del pensamiento y de la conversación». En la Gascuña (escribía Emmanuel Labat en 1910) las conversaciones rurales solían girar en torno a los acontecimientos locales, los chismes y las noticias. Es cierto que ahora los campesinos hablaban del tiempo y de las cosechas como siempre, pero también de política y de precios. Lo que les interesaba eran las noticias que los periódicos les traían de lejos: acontecimientos en Marruecos, juicios y escándalos, *apaches* y crímenes, máquinas voladoras. La crónica del pueblo parecía insignificante comparada con la de París; los cuentacuentos que habían amenizado las *veillées* habían desaparecido; las viejas historias había que buscarlas ahora en los libros. Al desvanecerse este tipo de literatura, añadió Labat, el hecho mismo de su desaparición sin duda significaba algo.[1259] Una observación aparentemente insípida, pero no por ello carente de sentido.

¿Qué podría significar, cuando el contenido en cierto modo no ha cambiado: el mismo sensacionalismo, una lógica superficial muy similar, muchos temas familiares? Sin embargo, el ámbito se había modificado, el lugar de la acción se había ampliado o se había situado claramente en la ciudad; y la accesibilidad a la nueva cultura urbana, ahora más fácil

de alcanzar y de comprender, la hacía más seductora. Esto significaba, en parte, que de las preocupaciones locales concretas la mente campesina pasaba a las que compartía con otros franceses. Los periódicos establecieron una unanimidad de lectores en la que las peculiaridades regionales ya no contaban. Al igual que con las escuelas, al igual que con la política, la prensa hizo avanzar tanto el proceso de homogeneización como el nivel de pensamiento abstracto. La tradición cultural reflejada en la prensa se inclinaba por las generalidades, favorecía los temas nacionales o universales en detrimento de los locales y específicos. Esto, a su debido tiempo, se contagió al pensamiento de los lectores. Y también al lenguaje de los lectores. Los periódicos no solo aceleraron la difusión del francés, sino que aportaron todo un vocabulario que reforzaba y completaba el aprendido en las escuelas. En general, el vocabulario francés de las clases bajas en la década de 1880 era demasiado reducido para cualquier discusión mínimamente profunda sobre asuntos de actualidad o de política. En 1883, incluso la propaganda socialista «escrita en un estilo muy claro» aconsejaba el uso de un diccionario. En cuanto a los habitantes de las zonas agrícolas, «el número de palabras que pueden entender es muy restringido».[1260]

El estilo de los periódicos era lo suficientemente sencillo como para ser accesible. Al igual que con los almanaques, uno puede entender las palabras que no comprende consultando su contexto o las ilustraciones. Poco a poco, el vocabulario de los lectores de periódicos fue aumentando y, a mediados de la década de 1890, Pécaut, que quince años antes se había quejado de que la gente no sabía leer, se preocupaba ahora de que leyera cosas equivocadas (otra vez). Los «nuevos y extraños educadores» competían con las escuelas, pero en realidad representaban al mismo partido: el de la modernidad. «*Le Petit Parisien* es la Sagrada Escritura del campo», afirmaba un católico en 1913.[1261] Sabemos que la traducción oficial de la Biblia del rey Jacobo dejó una profunda huella en la lengua inglesa. En este caso, en cambio, fueron unos textos no oficiales ni sancionados por la Iglesia y la escuela los que desempeñaron un papel pendiente de estudio en la configuración del habla y de la mentalidad de

los franceses.

28
DOBLAD POR LO VIEJO

¡Doblad por lo viejo, repicad por lo nuevo!
¡Tañed alegres campanas en la nevisca!
El año que acaba, dejadlo marchar;
doblad por lo falso, repicad por lo cierto.

LORD TENNYSON

«Sois viejo, padre William», dijo el joven,
«el cabello se os ha vuelto blanco;
sin embargo, siempre andáis de cabeza:
¿os parece sensato, a vuestra edad?».

LEWIS CARROLL(265)

«La continuidad se ha roto —escribió Jules Méline sobre el mundo cambiante que le rodea—. Ya no se trata de una evolución, sino de una verdadera revolución que se está produciendo y que sigue su curso». Mirando hacia atrás, el folclorista André Varagnac afirmaba que la Francia del último cuarto del siglo XIX había sufrido una verdadera *crise de civilisation*.[1262] Las actitudes y las prácticas tradicionales se desmoronaban, pero ya lo habían hecho antes. Lo que importaba después de 1880 era que no fueran sustituidas por otras nuevas surgidas de la experiencia de la comunidad local. La decadencia y el abandono de las palabras, de las ceremonias y de las pautas de comportamiento apenas eran nuevos. Lo que era nuevo y sorprendente, decía Varagnac, era la ausencia de sustitutos domésticos: la muerte de la mismísima tradición.

Varagnac tenía razón. Algunos campesinos franceses incluso hoy en día siembran en luna nueva y podan los

árboles en luna menguante; pero una afirmación genérica solo tiene que ser correcta de forma genérica. El fin de siglo fue testigo de la destrucción total de las costumbres tradicionales. No es una coincidencia, sin duda, que en esa época se produjera un gran interés por los estudios folclóricos. La investigación folclórica seria no comenzó hasta 1870, y uno de los grandes folcloristas franceses, Paul Delarue, ha definido el periodo de 1879-1914 como su edad de oro. La mayoría de las grandes revistas dedicadas a esta investigación se fundaron en esos años: la *Revue celtique* y la *Revue des langues romanes* en 1870, *Romania* en 1872, *Mélusine* en 1877. Otras de importancia vivieron solo dentro de su periodo: *La Tradition* (1887-1907), la *Revue du traditionnisme français et étranger* (1898-1914) y la *Revue des traditions populaires* de Paul Sébillot (1888-1919), que vivió y murió con él.

En la década de 1880 también se fundaron las colecciones especiales de folclore que, con el tiempo, dieron lugar al Museo de Etnografía y al Museo de las Artes y las Tradiciones Populares.[1263] Las investigaciones realizadas por Sébillot revelaron las posibilidades de todo un nuevo campo. En 1895, la Sociedad de Etnografía Nacional y Arte Popular comenzó a estudiar no solo el folclore literario que había sido el único interés de los románticos, sino también el arte, los objetos y las técnicas populares. Los campesinos fueron analizados como una raza en vías de extinción; su cultura fue diseccionada y su valor sentimental creció. Desde George Sand hasta Maurice Barrès, los escritores se ocuparon del noble campesino igual que un siglo antes lo habían hecho del noble salvaje. Las series de tarjetas postales mostraban escenas que poco antes apenas habían merecido la pena: casas de paja, agricultores aventando el heno, fiestas de la cosecha, aldeanos con trajes regionales.[1264]

Sin embargo, mientras que todos los que lamentaban la pérdida de las costumbres antiguas trataban de registrar y preservar su memoria, muchos otros se alegraban de su desaparición y hacían todo lo posible para acelerarla. En un discurso pronunciado en Cahors en 1894, el senador Jean Macé, espíritu movilizador de la prestigiosa Liga de la Enseñanza, expresó con vigor la opinión predominante: «Que cada día al morir se lleve los restos, los escombros, de las

creencias muertas».[1265] Y cada día lo hacía; desde luego, cada año. El sembrador que empezaba a trabajar en su campo ya no lanzaba primero un puñado de semillas al aire: «Voilà pour le Bon Dieu»; otro al seto: «Voilà pour les rats, rates, et *ravons*»; y solo después uno al campo: «Voici pour moi». En Pierrecourt y en Blangy-sur-Bresle, entre Dieppe y Abbeville, el hombre cuyas uvas maduraban primero no llevaba un racimo a la iglesia para que lo pusiera en manos de la Virgen; tampoco sobrevivía esta costumbre para el primer manojo de cáñamo y lino en la campiña alrededor de Quiberon. Las causas inmediatas eran diferentes —la filoxera en Pierrecourt, el conflicto político en Quiberon—, pero las subyacentes eran las mismas. Las costumbres no sobrevivieron a su época. En Audierne (Bretaña), donde a principios de siglo se abandonaron ciertas ceremonias de iniciación brutales pero vistosas para los grumetes, se culpó del abandono a «la oleada de forasteros y turistas», pero en la misma frase se reconocía que la localidad había «perdido su antigua cohesión».[1266]

En el Loira, desapareció toda una serie de costumbres de cortejo y de matrimonio. El cortejo en el campo (*bergerer*, o *aller à la bergère*) cesó cuando cada vez menos muchachas salían a cuidar las ovejas o el ganado, y especialmente cuando comenzaron a cercar los campos. El ritual de esconder a la futura novia, para que el novio y sus amigos la busquen, la secuestren y la obliguen a ir a la iglesia, se abandonó en Noailly cuando una chica murió asfixiada en un armario en 1885; pero la costumbre ya había desaparecido en Saint-Germain-l'Espinasse, un pueblo vecino más grande y menos aislado, donde parece que se había abandonado ya en 1870. Lo mismo ocurrió con las *pétarades* (descargas de escopeta), con las que dejaron de celebrar las bodas de Saint-Germain en 1870, aunque durasen otros quince años en Noailly. Tanto en Noailly como en Saint-Germain pervivió más tiempo una costumbre nupcial más sencilla y menos censurable socialmente: se regalaba a la novia una escoba, una rueca o alguna semilla para sembrar como recordatorio de su deber de trabajar. Esta práctica sobrevivió hasta principios del siglo XX, cuando las novias empezaron a considerarla degradante. En Beauce, donde a las casaderas se las obsequiaba con una rueca directamente en la iglesia, una

muchacha del sur que se casó con una familia de Auneau (Eure y Loir) en 1896 fue la primera en negarse a aceptarla. [1267] Algunas costumbres bastante burdas perduraron sorprendentemente —por ejemplo, tenemos constancia de casos de *couvade*, en los que los padres se acuestan la mañana del parto, en el Morvan hasta 1905—, pero cada vez se consideraban más grotescas.[1268]

Los cambios en los cultivos, las herramientas y las condiciones también afectaron a las costumbres. Las velas, como sabemos, desaparecieron en parte porque la gente podía permitirse iluminar y calentar sus propios hogares. El dinero en efectivo y las máquinas pusieron fin a los pagos habituales en especie, como el undécimo haz de cada segador. Después de 1900, aproximadamente, oímos que los empresarios preferían pagar a cambio del trabajo. En Alsacia, el Aube y otras partes de Francia, donde una pareja de recién casados se uncía al arado en un ritual de fertilidad y de trabajo, la costumbre desapareció cuando se introdujeron arados de nuevo cuño, más pesados.[1269] En el Mâconnais, donde antes de la filoxera se plantaban todas las tierras posibles para la producción de uvas, los campesinos recogían hojas muertas y brezo en invierno para utilizarlos como lecho de establo y cama; esta costumbre, la *feuillée*, se abandonó a finales de siglo, ya que una agricultura más equilibrada y las mejoras en el transporte permitían disponer de materiales más adecuados. Las medicinas patentadas y los productos de farmacia sustituyeron a las hierbas y remedios tradicionales. Los ancianos de la Vaucluse le comentaban a Laurence Wylie en 1957 que conocían los antiguos remedios, pero que ahora «cuando estamos enfermos vamos al médico».[1270]

Cuando el lino y el cáñamo dejaron de cultivarse a gran escala, las canciones relacionadas con ellos no se cantaron más, y otras tonadas de trabajo las siguieron en el olvido. Los cantos, la bebida y los bailes que acompañaban a la trilla del grano sobrevivieron a la llegada de las trilladoras mecánicas (*manèges*) accionadas por bueyes o caballos (en torno a la década de 1880 en la Alta Bretaña), pero se extinguieron cuando se extendieron las trilladoras a motor (*batteries à la mécanique*), a finales de la década de 1890.[1271] Las fiestas de la cosecha, antes universales, desaparecieron. «Cuando

todo estaba hecho, era un alivio y la gente lo celebraba. Hoy todo se hace rápido y con menos fatiga». De ahí que ya no se celebren las fiestas que acompañan el regreso del último carro cargado, ni los bailes en torno a la última gavilla de trigo, ni el ramo de flores que se entrega a la mujer del agricultor, ni *pare-scéye*, *parsoie*, *gerbaude*, *raboule*.[1272]

Con ellos se perdió la destreza en estas prácticas: cómo atar una gavilla de trigo, cómo trenzar los muñecos de paja que se regalaban a las campesinas o las antorchas de paja que se utilizaban en algunas ceremonias («trenzarlas era todo un arte, ni muy sueltas ni muy prietas»), cómo construir en piedra seca o en adobe, cómo colocar la paja en un tejado. Los hombres habían aprendido gestos inmemoriales, consuetudinarios y repetitivos: cavar, sembrar, segar con hoz o guadaña, afilar, acarrear, apilar, trillar, trabajos tan instintivos y que exigían cierta habilidad como los *tours de main* de los artesanos. Tuvieron que aprender nuevos gestos adecuados a las nuevas formas y a los nuevos instrumentos, y desaprender los antiguos, ahora considerados groseros, como escupir y mascar tabaco.

Nuevos gestos, nuevas convenciones, ocuparon su lugar: montar en bicicleta, liar cigarrillos, dar cuerda al reloj o consultarlo. Vestirse y desvestirse con cierta frecuencia son hábitos muy recientes.[1273] Mirarse al espejo también. Asimismo lo es lavarse, especialmente el cabello. El arte de esquiar fue aprendido por los montañeses en la década de 1890 y principios de la de 1900. En 1899, un oficial del cuerpo alpino regaló al cura de Val d'Isère un par de esquís. Pronto, los habitantes de las aldeas de los alrededores aprendieron a fabricar los suyos propios en madera local: alerce, abedul, fresno. En 1913, cada familia que asistía a la misa dominical tenía una parte particular del muro de la iglesia donde apilaba sus esquís.[1274]

Las prácticas cambiaban, y las tradiciones con ellas. Aparecieron ceremonias nacionales cuya recurrencia las convirtió en tradicionales. Algunas, como la fiesta del Emperador, no tuvieron tiempo de afianzarse; otras, como la del 14 de Julio, siguen siendo vigorosas. En menos de un siglo, después de 1870, todas las ceremonias cívicas de Francia eran de carácter nacional, no local. En un plano más

privado, las prácticas festivas evolucionaron de la misma manera; los vestidos blancos de novia en las bodas, los regalos en la época de Pascua, los árboles de Navidad se convirtieron muy rápidamente en prácticas inmemoriales, aunque en la mayoría de los lugares se remonten a menos de un siglo.[1275] Las «tradiciones» del siglo XX son más recientes de lo que cree la mayoría de la gente.

El ejemplo más conocido del nacimiento de una nueva tradición se encuentra en las ceremonias de reclutamiento. Comenzando probablemente con los sorteos de quintos o reclutas para el servicio militar en el siglo XVIII, la conscripción creció en importancia durante las guerras revolucionarias e imperiales y consolidó su carácter tradicional junto con el servicio de larga duración durante el siglo XIX. Las palabras «quinto» y «quinta» se utilizaban desde la infancia para indicar a los hombres nacidos en el mismo año y, por tanto, unidos por una fraternidad especial («Es de mi quinta» era el equivalente, pero más fuerte, al «Fuimos compañeros de clase» de la burguesía). Se desarrolló todo un ceremonial, primero, como hemos visto, con los intentos de conseguir el «excedente de cupo» mediante la adivinación, los talismanes y la brujería en la aldea; luego las procesiones, los desfiles y las batallas contra las bandas de otras aldeas.[1276] Cuando dejó de celebrarse el sorteo de quintos o reclutas, continuaron las ceremonias. Los reclutas siguieron haciendo sus rondas de regalos y brindis, siguieron celebrando sus bailes y sus banquetes. Sus desfiles los llevaban ahora al examen médico en la caja de reclutas o a la estación de tren. El servicio se convirtió en una carga leve, el «excedente de cupo», en una suerte relativa, pero los rituales asociados con el reclutamiento quedaron sólidamente arraigados. De hecho, en lugar de desaparecer con el servicio militar universal, surgieron nuevas derivaciones: aparecieron las *conscrites*, novias de la misma «quinta».

«Antes, el servicio militar duraba tanto que nadie pensaba en casarse —comentaba un aldeano del Loira a finales del siglo XIX—. Hoy los reclutas van a ver a sus *conscrites*». Antiguamente, contaba otro, «el día del sorteo de quintos, los reclutas elegían una taberna y lo celebraban con sus padres, el alcalde y el guarda rural. Nadie prestaba atención a las

conscrites. Desde 1893, invitan a las *conscrites* a los bailes». En otros tiempos, los reclutas obsequiaban con brioches a los concejales (Cherrier, 1880) o al cura o al alcalde (Ambierle, Saint-Haon); en 1895, 1897, 1898, según la localidad, se los obsequiaban a sus *conscrites*.[1277] Se necesitaban algunos años para que la mentalidad de la gente cambiara o para que las ideas viajaran; pero la reducción del tiempo de servicio militar, al permitir a los jóvenes hacer planes de matrimonio, conllevó que la nueva costumbre pareciera más natural que la antigua.

El cambio de actitud respecto a los símbolos condujo a otros cambios. Tradicionalmente, los últimos días de libertad de los reclutas incluían una visita al burdel del pueblo. Llegaban allí en grupo, con la bandera del pueblo en el carro que los llevaba, y nadie veía nada malo en una ceremonia apropiada para la incorporación a las filas de hombres adultos. Sin embargo, en 1891, los reclutas de Bray-sur-Seine fueron detenidos en la puerta del burdel por el alguacil del pueblo, que amenazó con confiscarles la bandera antes de permitir que la llevaran a ese lugar. El alguacil se salió con la suya. Con harto pesar de los reclutas por tener que renunciar, por así decirlo, a sus colores, la bandera y su portador tuvieron que esperar fuera.[1278] El simbolismo nacional era ahora más fuerte que cualquier otro.

La persistencia de las ceremonias asociadas con el reclutamiento y, sobre todo, la invención de las *conscrites* ¿deben llevarnos a matizar la afirmación de Varagnac de que las tradiciones estaban muriendo? Apenas, ya que estas ceremonias no se remontan más allá de principios de siglo, y se han perpetuado en gran medida como ocasiones prácticas para la convivencia. Su persistencia debería recordarnos, más bien, que los ritos son funcionales. Sirven a intereses particulares. Cuando esos intereses desaparecen o languidecen, o cuando los hombres ven una forma mejor de servirlos, los ritos pueden persistir mientras no molesten, sobre todo si proporcionan algo de diversión. Pero ya no se toman en serio como rituales, y por ello ceden con facilidad ante una oposición incluso modesta o se extinguen para siempre cuando una crisis lleva a su suspensión aparentemente temporal.

Dejando a un lado la experiencia personal, la importancia de las guerras a la hora de dar el golpe de gracia a las costumbres ancestrales es más que notable. Los observadores contemporáneos lo constataron sin comentarlo o lo atribuyeron directamente a la catástrofe. Pero la guerra no fue tanto la causante del cambio como una dinamizadora de un proceso de transformación que ya había comenzado.[1279] Edgar Morin insiste precisamente en este aspecto cuando escribe que en la parroquia de Plodémet «la guerra de 1914 aceleró y amplificó la mayoría de los procesos iniciados en 1880-1900». Al igual que la Gran Revolución en el lenguaje campesino, la Gran Guerra se convirtió en una línea divisoria simbólica entre lo que fue y lo que es, de modo que los informantes de una encuesta utilizaban indistintamente expresiones como *jadis* y *avant la guerre*. Sin embargo, las guerras no son en sí mismas momentos de cambio de costumbres, sino momentos difíciles en los que la gente se ve obligada a centrarse en los asuntos esenciales y a ver las cosas de otra manera. Muchas costumbres festivas quedaron en suspenso forzoso debido a la Gran Guerra. En el campo, el luto era casi tan universal como la penuria: dos años para los padres, uno para los hermanos. Había pocos cerdos que sacrificar, no había comidas familiares festivas, ni celebraciones públicas. Y después de la guerra llegó la gran epidemia de gripe. En 1919 las viejas costumbres ya no formaban parte de la vida de la gente. Algunas recuperaron el protagonismo que tenían antes de la guerra, pero muchas cayeron en el olvido.[1280]

Incluso la guerra de 1870-1871, como hemos visto, alteró de modo significativo el antiguo modo de vida. Las campañas fueron relativamente cortas vistas con ojos del siglo XX, y las bajas mucho más leves, pero una importante zona del nordeste —desde el Belfort hasta el Doubs y el Jura, y al oeste desde el Alto Saona hasta el Aube y todas las zonas situadas al norte de las Ardenas— permaneció bajo ocupación alemana al menos hasta finales de 1872 y, en algunos casos, hasta agosto de 1873. No era una situación muy festiva que digamos. En cualquier caso, muchos folcloristas ven aquí el

«1789 de nuestras tradiciones populares», y existen pruebas que lo confirman.[1281] En la región vinícola del Marne, la *fête du cochelet*, en la que los vendimiadores llevaban el último racimo de uvas al propietario del viñedo, terminó con la guerra. En Delle, cerca del Belfort, las hogueras de San Juan no sobrevivieron a los tres años de ocupación alemana.[1282] En el Orne, ocupado hasta la primavera de 1871, algunos pueblos ya no volvieron a encender sus tradicionales piras. En Saint-Germain-l'Espinasse (Loira), como hemos visto, se abandonaron en 1870 algunas de las costumbres matrimoniales más bulliciosas. A lo largo del valle del Oise (Aisne), la producción de cáñamo y lino cayó desastrosamente bajo la ocupación y jamás se recuperó; tampoco las actividades festivas relacionadas con ella, que desaparecieron en 1890. Hemos oído cómo la guerra francoprusiana puso fin a un antiguo rito de fertilidad en Le Mesnil (Marne). La mayoría de estos casos se produjeron allí donde la guerra hizo sentir su impacto; de todas formas, no son especialmente numerosos. La guerra de 1914-1918 fue diferente. Tal y como la describió el padre Garneret refiriéndose al Franco Condado, fue «la ruptura sangrienta que asestó un golpe brutal a nuestros pueblos: veinte muertos por trescientos habitantes y todas las costumbres destrozadas».[1283]

Precisamente en las regiones aisladas en las que las costumbres habían resistido más tiempo se confirman las palabras de Garneret. En el Vivarais, la Gran Guerra fue «una verdadera ruptura en el entramado de la historia». En el Loira, una larga lista de costumbres terminó en 1914: los *charivaris* en varios lugares, las *veillées*, los abetos que se plantaban a ambos lados de la puerta de entrada a las casas de los recién casados. Incluso las dotes perdieron parte de su importancia. En el Aveyron, después de 1918, solo los niños encendían «pequeñas» hogueras de verano; pocas o ninguna en el Gard, el Périgord, Sarladais, Diois, el Quercy y, como era de esperar, en la Argonne. En el Aisne y el Paso de Calais las costumbres de la cosecha terminaron con la guerra; más sorprendentemente, lo mismo ocurrió en el Puy-de-Dôme. En el Marne, muchas prácticas desaparecieron: los *feux de brandons*, la contratación en noviembre de sirvientes para el

año (*louée de Saint-Martin*), varias prácticas comerciales y dietéticas, muchas hogueras de verano. Pero en la zona del Puy y en el Borbonesado desaparecieron casi las mismas prácticas. Las cuadrillas de segadores ahora iban uniformadas. Se suspendieron las contrataciones estacionales y, con ellas, las fiestas, los cantos y los bailes. En el Forez no había hombres sanos que acarreasen las estatuas de los santos en las procesiones; nunca más se llevaron. Desaparecieron los disfraces del Carnaval. Se abandonó la costumbre de tañer las campanas durante toda la Nochebuena.[1284]

El mapa de las hogueras de San Juan extinguidas va desde las Ardenas hasta las Landas y el Cantal. El Carnaval murió allí donde había sobrevivido: el Forez, Auvernia y el Lemosín. Los antiguos ritos, como la elección de un «abad de la juventud» o de un «rey de los escribanos», que habían perdurado en Provenza, desaparecieron. También las *chambrettes*, por la desaparición de muchos de sus miembros. No hace falta continuar. Fue un cataclismo aterrador, y el viejo carromato quedó hecho añicos. «Se acabaron las *fêtes* —manifestaron los habitantes de Lantenne—, no volveremos a verlas». Y así fue. De hecho, al cabo de unos años volvieron a celebrarse *fêtes* en Lantenne, pero distintas: eran pura diversión.[1285] Después de una larga agonía, el elemento ritual había desaparecido.

Para la integración nacional, la guerra fue un inmenso paso adelante. Destruyó los anacronismos persistentes y, al mismo tiempo, aceleró el advenimiento de todas las transmutaciones que hemos visto tomar cuerpo. Las formas de hablar, de comer y de pensar, que habían cambiado rápidamente en cualquier caso, se metieron en una licuadora y se transformaron aún más rápido. El tiempo tuvo algo que ver: los efectos habrían sido más superficiales si la guerra hubiera sido tan corta como la de 1870-1871. Los refugiados de las regiones invadidas por los alemanes, acuartelados en pueblos del interior, empezaron viviendo separados, pero al final se vieron obligados por las circunstancias a relacionarse con los aldeanos. Solo las dificultades lingüísticas debían ser graves. Un minero del norte, en sus recientes memorias, cuenta cómo tuvo que «reaprender el francés» cuando lo enviaron a operar del pulmón a una clínica del Aveyron donde nadie entendía el

chtimi que él hablaba.[1286] Los evacuados de origen urbano o industrial eran especialmente raros, pero incluso las familias de agricultores eran forasteras fuera de sus pagos. De todos modos, los campesinos escaseaban; los desplazados necesitaban medios y servicios; la guerra duraba y duraba. Independientemente de lo que la gente sintiera por los demás, la integración cultural siguió adelante.

Todo esto era aún más cierto en el caso de los soldados. Los peligros de la guerra los llevaron por todo un país que acababan de conocer en los libros, les obligaron a «reaprender el francés» para poder comunicarse con los compañeros de armas y con los paisanos, les abrieron una puerta a mundos, medios y formas de vida desconocidos. Junto con la dura vida del frente había una abundancia desconocida; el vino, el café y la carne en cada comida enseñaron a los supervivientes hábitos que no olvidarían fácilmente. «Il est resté un pauvre homme», escribió Michel Augé-Laribé sobre el campesino medio, hasta que la guerra de 1914 «lui a fait voir du pays». [1287] Las condiciones económicas precarias lo mantuvieron atenazado incluso después de la guerra, y solo otra contienda acabó realmente con las supervivencias obstinadas.(266) Pero el campesino francés nunca volvió a ser el «pauvre homme» de antes. Para él, como dice Joseph Pasquet sobre el Morvan, el presente empezó en 1914.[1288]

Muchos se afligieron por la desaparición del ayer, pero muy pocos entre los campesinos. Las chozas de paja y las cabañas de madera son pintorescas vistas por fuera; vivir dentro es otra cosa. Los ancianos del pueblo bretón investigado por Morin no recordaban con cariño los viejos tiempos. Para ellos, como para los reformistas de la Tercera República, el pasado era una época de miseria y barbarie; el presente, una época de comodidad y seguridad sin igual, de máquinas, de escolarización y de servicios, de todas las maravillas que se traducen en civilización. Morin cita a un hombre de setenta años: «Hace cien años, este lugar, ah, sí, era realmente salvaje, lleno de salvajes. La gente no era civilizada. Se peleaban y muchos eran ladrones. La gente intentaba acostarse con las mujeres de sus vecinos. No éramos gente educada, no sabíamos leer, no sabíamos escribir, no había escuela. Ahora somos civilizados; la gente sabe al menos leer

y escribir, todos. Antes había miseria; ahora estamos bien». Roger Thabault dice más o menos lo mismo sobre la gente de Mazières en 1914: «Todos, incluso los más pobres, tenían un vivo sentimiento […] de inmenso progreso material. Tenían una sensación igualmente viva de gran progreso social, de evolución ilimitada hacia más libertad y más igualdad, gracias al voto».[1289]

Esto ayuda a explicar la extraordinaria diferencia entre la desesperación intelectual y el decadentismo de la élite de la época y el optimismo, la esperanza y la sensación de progreso tan evidentes entre las masas. Sin duda, los intelectuales y reformistas de la élite habían visto que las nuevas panaceas —la democracia y la educación— no traían la mejora que parecían prometer. Pero la clase social de la élite también se sentía afligida por la ruptura del viejo sistema que veía o intuía, y que trataba desesperadamente de evitar en contra de la voluntad de los directamente implicados. «El mundo que hemos perdido» no supuso una pérdida para los que habían vivido en él, o al menos eso indican las pruebas.

De hecho, ¿se había perdido realmente lo que se había perdido? ¿O se había abandonado? Los productos comprados en las tiendas, los estilos de la ciudad, el pan del panadero se consideraban superiores y probablemente lo eran. Se prefería la música, las canciones y los bailes de la ciudad. Sin duda, el proceso era un toma y daca, en el que las *pastourelles* medievales idealizadas podían convertirse en canciones de pastor más o menos populares que serían retomadas en un periodo posterior por los aristócratas jugando con lo que consideraban formas vulgares; y los cuentos populares recogidos por Charles Perrault o la condesa de Aulnoy podían recuperarse, como hemos visto, para su uso en alguna *veillée*. (267) Las amas de cría y sirvientas campesinas llevaban las baladas rurales a las cocinas y guarderías de las ciudades, donde los jóvenes de las clases altas las aprendían.[1290] Pero la mayor parte de la corriente fluía de la ciudad al campo. Los códigos y modos de las clases altas se consideraban mejores y eran imitados deliberadamente por el resto. Los sirvientes y los artesanos imitaban a los burgueses; los campesinos, a los sirvientes y a los artesanos. El *quid* no era el contacto, sino la oportunidad.

¿Por qué el contacto por sí solo no había llevado las cosas más lejos? Aun las comunidades aisladas, después de todo, mantuvieron el vínculo con el mundo que las rodeaba, incluido el urbano, a lo largo del periodo que nos ocupa y mucho antes. Por bastiones aparentemente aislados —los Pirineos, el Lemosín, Auvernia, incluso Bretaña— circulaban viajeros (a veces en grandes grupos) que les transmitían todo tipo de influencias. Los campesinos de esas regiones conocían los acontecimientos, las técnicas, las lenguas, los cambios sociales, pero los analizaban, como es natural, en función de sus propios intereses, es decir, en función de una base económica y una forma social determinadas. No es que el mundo pasara de largo, sino que solo aceptaban lo que podían reconocer como adecuado hasta el momento en que el desarrollo económico y social hiciera sensata su aceptación generalizada.

Como el campesinado había considerado durante mucho tiempo que la mayoría de los cambios no le resultaban favorables, solían juzgarlos como una masa pasiva, terca y estúpida.(268) Sin embargo, hoy nos damos cuenta de que su estrechez de miras era propia de hombres asustados en circunstancias desesperadas; que la aldea era un bote salvavidas que se esforzaba por mantenerse a flote en mares tempestuosos; su cultura, una combinación de disciplina y tranquilidad diseñada para mantener a sus ocupantes vivos. La inseguridad era la norma; la existencia, siempre precaria. La tradición, la rutina, la vigorosa adhesión a la familia y a la comunidad —y a sus reglas— eran lo único que hacía posible la existencia. La aldea era una asociación para la ayuda mutua.[1291] Las tierras, los pastos y los hornos se regían generalmente en común; las fechas de siembra y cosecha se fijaban para todos. Como todos tenían que tirar juntos del carro, no se podía tolerar ninguna desviación.(269)

En tales circunstancias, la innovación era casi inconcebible. La rutina imperaba: el equilibrio estructural alcanzado por un largo proceso de ensayo y error, reforzado por el aislamiento y las circunstancias físicas. En Tarascón (Ariège), en 1852, «la población agrícola piensa que los métodos agrícolas actuales

han alcanzado su máximo desarrollo y no deben dejarse de lado, por ser fruto de una larga experiencia». La sabiduría consistía en hacer las cosas como siempre se habían hecho, como debían hacerse. «Si haces lo que hace tu vecino, no haces ni mal ni bien», aconseja un proverbio del Franco Condado. Para el campesino, la rutina no significaba un trabajo sin sentido, sino una valiosa experiencia, lo que había funcionado y, por tanto, volvería a funcionar, la sabiduría acumulada sin la cual la vida no podría mantenerse. Para el agricultor de las Landas, escribía Jean Ricard en 1911, el pasado era «una garantía del presente; al liberarse de él, temía comprometer el futuro».[1292]

Ricard y otros modernizadores lo consideraban incomprensible. En un informe de 1831, leemos: «El campesino, doblegado por el yugo de la costumbre, quiere vivir como vivió su padre, no tanto por respeto a los antiguos como por una ciega desconfianza hacia todo lo nuevo».[1293] Sin embargo, la desconfianza no era necesariamente ciega. Las prácticas y técnicas que los campesinos se esforzaban por conservar podían obstaculizar el progreso general, pero eran de vital importancia para ellos. El conflicto no se daba entre el cambio tecnológico y unas mentalidades atrasadas, y mucho menos entre el progreso y la reacción obstinada; era entre dos tipos de intereses, siendo el del campesino no más inherentemente ciego que el del capitalista. A corto plazo, que era lo único que podían permitirse la mayoría de la gente del campo, no hay razón para que vieran con agrado las innovaciones que perjudicaban sus intereses. El autosacrificio habría sido la mayor ceguera.

Este razonamiento a corto plazo era a menudo explícito. «Nuestras necesidades alimentarias», decía un informe de Cabannes (Ariège) en 1852 sobre una propuesta de mejora de los métodos de cría de ganado, «nos impiden intentar nada de este tipo, y mucho menos convertir los campos en pastos». El interés económico sugería una cosa; la necesidad y la realidad se oponían. Cuanto más estrecho era el margen, menos posibilidades había de experimentar. Solo los ricos se arriesgaban, o los irresponsables. Pocos lo entendían. Así, un prefecto del Segundo Imperio podía escribir sobre «el pobre campesino sin instrucción, sin reservas, sin la previsión

necesaria para aplicar las grandes ideas de mejora y esperar sus resultados».[1294] Los trabajadores rurales eran más sabios. Su carácter previsor les decía que sin reservas no vivirían para ver los resultados de las innovaciones más maravillosas. Si querían seguir vivos, tenían que trabajar con lo que tenían.(270)

Un libro publicado en 1865 por una terrateniente del centro de Francia se lamentaba de la «petite culture», de las pequeñas explotaciones (de hasta ocho hectáreas, o sea que tampoco tan pequeñas) que «fomentan el amor a la rutina y la aversión al progreso de los campesinos».[1295] Pero ¿qué alternativas tenían? En pocas líneas queda claro que carecían de capital para realizar mejoras o asumir riesgos. La parcelación tenía sus inconvenientes, pero para los campesinos eran parcelas o nada. Y, por supuesto, no tenían acceso al crédito, salvo la usura. No eran descerebrados, ni mucho menos ociosos; eran realistas, y su realidad era la falta de dinero.

Allí donde faltaba el capital, las innovaciones progresaban poco. Para la gente de campo francesa, una nueva técnica solo podía probarse por medio de la experiencia; y los experimentos se dejaban necesariamente en manos de los forasteros que contaban con el tiempo, los medios y la visión «moderna» de las virtudes de la novedad. Podría haber habido más mejoras agrícolas si hubiera habido más tierras en manos de propietarios con capital suficiente, pero entonces Francia habría sido un país muy diferente. En cualquier caso, ¿les habría ido mejor a los campesinos? Christiane Marcilhacy cita a un maestro de *La tierra* de Zola (1887) que se dirige a los agricultores de Beauce: «Pretendéis luchar con vuestras herramientas de cuatro chavos […] vosotros, que no sabéis nada, que no queréis nada, que os pudrís en la rutina».[1296] Pero, como demuestra Marcilhacy, muchos de los grandes arrendatarios se vieron perjudicados cuando sus mejoras no dieron resultado, y la rutina campesina a menudo sobrevivió donde la iniciativa moderna se había hundido.

Muchos campesinos, dice el conde de Neufbourg en un libro lleno de sentido común y bastante ignorado, «viven al día, y la rutina les permite prever las cosas. No debemos burlarnos ni destruir esta rutina: se perdería, es su sabiduría».

La agricultura de subsistencia —criar un poco de todo y fabricar el propio pan y la ropa— no era una cuestión de rutina ciega, sino de necesidad calculada: «Cuando uno se compra el pan nunca le sobra el dinero». La rutina, concluye Daniel Faucher, es «el precioso fruto de la experiencia, un tesoro de sabiduría»; el campesino la abandona «solo cuando tiene la seguridad de que puede hacerlo sin sufrir daños». [1297] Y eso, como hemos visto, es lo que ocurrió.(271)

Las comunidades tradicionales siguieron funcionando de forma tradicional mientras las condiciones mantuvieron su forma tradicional: baja productividad, fluctuaciones del mercado fuera del control del productor, una baja tasa de ahorro, pocos excedentes. El excedente que el campesino podía acumular se le quitaba en forma de impuestos o intereses usurarios, se gastaba en edificios de la iglesia y en fiestas, o se invertía en tierras. Pero la tierra no aumentó la producción total hasta que la inversión de capital en mejoras se hizo posible y pensable. Y esto no ocurrió hasta que el mercado se convirtió en una realidad accesible, es decir, hasta que la red de comunicaciones en expansión lo puso al alcance de la mano. El crecimiento económico pudo entonces avanzar a un ritmo más rápido, y los productores pudieron literalmente cambiar de opinión sobre lo que hacían y con qué fin. La carretera y el ferrocarril fueron los factores decisivos de este cambio. Las escuelas le dieron forma y lo aceleraron.

El propio ritmo de vida y de trabajo cambió. El cuerpo de las personas había funcionado al ritmo que marcaban el corazón y los pulmones. Los cantos de trabajo, los cantos de marcha, los cantos de sobremesa habían imitado el ritmo del trabajo. Los labradores habían trabajado al ritmo de los caballos o los bueyes. Los cavadores daban un mordisco a un trozo de pan, lo lanzaban delante de ellos, cavaban con la azada hasta llegar al trozo y volvían a morder y a lanzar. Las canciones de los trilladores reproducían el ritmo de los mayales:[1298]

Pas par pas, haut, has,
lous flagels s'arrestoun pas.

Las máquinas, al divorciar el trabajo del ritmo, aislaron las canciones populares de la experiencia vivida, lo que abrió el camino a las melodías urbanas no relacionadas con los ritmos del trabajo.

Y junto con el ritmo laboral cambió todo el ritmo de vida. El trabajo se hizo más constante, las interrupciones casuales para el descanso se redujeron. Incluso la tierra descansaba menos. La palabra francesa para barbecho, *jachère*, deriva del latín *iacere*, 'yacer'; y la lógica campesina concedía este derecho a la tierra como a ellos mismos.[1299]

El propio uso de términos como «anacrónico» refleja un punto de vista ajeno al orden tradicional. En un mundo altamente dependiente de las condiciones naturales, los ritmos estacionales y litúrgicos regían el sentido del tiempo de la gente. Cada situación tenía su precedente, equivalente o analogía anterior. Era en el pasado donde se buscaban lecciones para el presente: no nuevas lecciones, sino viejas que nunca quedaban desfasadas. El pasado y el presente no eran dos, sino uno: un continuo de tiempo vivido, no una serie de unidades medidas por el reloj. Una fiesta o un incendio, una cosecha buena o mala, un evento familiar perduraban en la memoria y servían de referente más natural que el calendario. Las canciones y los cuentos sobre acontecimientos de un siglo de antigüedad evocaban poderosas emociones.[1300] La proximidad en el tiempo era relativa, casi sin importancia.

El tiempo tradicional no tenía unidades de medida fijas; ni siquiera había una pausa entre el trabajo y el ocio. Incluso las pérdidas de tiempo (idas y venidas, pausas, esperas) pasaban en gran medida desapercibidas porque estaban integradas en la rutina y no se cuestionaban. Hemos visto, por ejemplo, que la tierra se contabilizaba a menudo en las unidades de tiempo del hombre o del animal que se necesitaban para trabajarla: no es una medida fija, sino relativa a las condiciones. Las condiciones también determinaban el valor del tiempo: era barato, muy barato, cuando todo lo demás era escaso. Una mujer caminaba desde su pueblo hasta el mercado, treinta y cinco kilómetros en cada sentido, para vender su docena de huevos a catorce *sous* en lugar de a doce; se pasaba el día

entero a la intemperie, hiciera el tiempo que hiciera, para vender su mantequilla a veinte *sous* en lugar de a diecinueve. [1301] Una postal de finales del siglo XIX en la que se ve a un campesino que va «Al mercado» en un carro de dos ruedas tirado por un burro resume la situación:[1302]

> Como está a más de dos leguas,
> tardaré menos de un día.
> Venderé la mantequilla al precio que sea,
> hoy o mañana o al día siguiente.

Algunos campesinos tenían relojes y los exhibían con orgullo. Pero incluso para ellos un reloj era «un caballo en el establo», inútil cuando uno podía recurrir a los cantos de los gallos, a las estrellas, a que el sol daba en tal o cual roca o árbol, o a la propia sombra. Igual que con los relojes, pasaba con el calendario. El año natural no significaba nada, el ritmo de las estaciones lo era todo. En Auvernia, la división básica era entre el invierno, desde Todos los Santos hasta el día de San Jorge (del 1 de noviembre al 23 de abril), y el verano, cuando las bestias podían dormir al aire libre. En el Franco Condado, el verano no se dividía en meses, sino en «tiempos»: el tiempo de salir al exterior (*patchi fou*, 'salir'), esencialmente la primavera; los tiempos de la siega del heno y la del grano. A finales del otoño y durante el invierno, había «tiempos» para coser y para las *veillées*.[1303]

En francés, al igual que en español, *temps* se refiere tanto al tiempo meteorológico como al cronológico: dos conceptos para nosotros, pero no para el campesino, cuyas jornadas de trabajo más largas llegaban con el buen tiempo del verano. Para el campesino, el tiempo es el trabajo; la vida es el trabajo; el trabajo trae la subsistencia y la independencia. En la ciudad, el tiempo y el trabajo tienen otro significado: productividad, excedente, beneficio, comodidad, ocio. En la Francia de finales del siglo XIX, estos dos conceptos del tiempo chocaron y uno de ellos desapareció.(272) El nuevo mundo de los mercados y de las escuelas solo funcionaba con su idea del tiempo; y la diferencia era fundamental. Las viejas habilidades basadas en observar e imitar lo que hacían los mayores, las viejas formas de intuición aprendidas de los

sabios o simplemente descubiertas por cuenta propia, cedieron ante las nuevas técnicas y prácticas de la racionalidad. El éxito no se conseguía con un trabajo más duro, una mayor fuerza o una conjetura inspirada, sino con un razonamiento superior. El nuevo proceso era racional («hacemos esto por este motivo»), cuantitativo («así producimos mucho más»), abstracto («estas son las normas»). Los ritmos de trabajo interiorizados fueron sustituidos por habilidades y normas aprendidas. El hombre que piensa en su trabajo no es peor, ciertamente, que el que no lo hace; pero es sin duda distinto.

Al igual que las escuelas y las habilidades que enseñaban crearon una nueva raza de niños, las máquinas, cuando llegaron, introdujeron una relación diferente entre el hombre y la naturaleza. La tierra perdió su carácter sagrado, los dioses su divinidad, la magia su poder.

Las máquinas no eran algo malo: sustituían a los animales o a los hombres que hacían el trabajo de los animales. Pero destruyeron la armonía de los hombres con su mundo al hacer inútiles sus habilidades y movimientos que tanto les había costado conseguir. La mano hábil del campesino era tan poco necesaria en el nuevo mundo como su *patois*. Marx relaciona la alienación de los trabajadores fundamentalmente con la cuestión de quién posee los medios de producción; pero la alienación del trabajador rural, cuando se producía, radicaba menos en la privación de la propiedad que en la discontinuidad entre su cuerpo y su trabajo. Los resultados del trabajo realizado por la máquina podían ser observados, pero la sensación de control y el placer de la tarea artesanal habían desaparecido. Tradicionalmente, el trabajo era una forma de vida, no solo una forma de ganarse la vida. El hombre que trabajaba era en la práctica sinónimo del hombre. El hombre con una máquina era solo la mitad de una unidad de trabajo y, en términos de productividad, la mitad menos importante.[1304] Los campesinos no llevaban cuentas. Lo que hacían con su tiempo no lo determinaba el mercado, sino las necesidades de la familia, y trabajar más de lo que hacía la mayoría de la gente era probablemente

imposible de todos modos. La opinión general era la que expresaba un viejo viticultor del Mâconnais: «Cuando un hombre trabaja todo lo que puede, debe ganar lo suficiente para alimentarse y mantener a su familia. Eso es la justicia». (273)

Solo hacia 1900-1905, escribió un observador del Aveyron, los campesinos de esa región empezaron a comprender «las ideas de productividad y de utilización del tiempo».[1305] Solo por aquel entonces muchos vieron por fin que la agricultura de subsistencia, lejos de ser el camino hacia una gloriosa autonomía, era la esencia de la inutilidad y de la autoexplotación. Al igual que el obrero fabril del siglo XIX, el campesino del siglo XX llegó a entender el trabajo bajo una nueva luz: ya no para subsistir, sino para ser remunerado. La lógica de la economía monetaria se impuso. Una de las consecuencias fue que, dado que se esperaba que todo el trabajo produjera ingresos en efectivo en proporción al esfuerzo realizado, se consideró que muchos trabajos ya no valían la pena.[1306] Donde el trabajo había abarcado una multitud de tareas —desbrozar, arreglar recintos o edificios o herramientas, podar o cortar árboles, proteger los brotes jóvenes contra el ganado, partir leña, hacer cuerdas o cestas — ahora se juzgaba según las normas del trabajo asalariado. Las tareas que no daban beneficios inmediatos en metálico no se consideraban trabajo, sino trabajo de campo, como recorrer los campos para inspeccionarlos. Los modernos pagaban a otros para que las hicieran o las dejaban sin hacer.

La mayor parte de todo esto no es ni bueno ni malo. Es. Sucedió. Es el meollo de lo que ocurrió en Francia entre 1870 y 1914.

29
CULTURAS Y CIVILIZACIÓN

> Todo campesino que aprende a leer renuncia al campo en su corazón.
>
> JOSEPH ROUX

> El colono solo concluye su labor de doblegar al nativo cuando este admite sin ambages la supremacía de los valores del hombre blanco.
>
> FRANTZ FANON

El famoso Hexágono puede considerarse en sí mismo como un imperio colonial configurado a lo largo de los siglos: un complejo de territorios conquistados, anexionados e integrados en un conjunto político y administrativo, muchos de ellos con personalidades nacionales o regionales fuertemente desarrolladas, algunos de ellos con tradiciones específicamente no francesas o antifrancesas. Sirva como recordatorio una lista parcial: en el siglo XIII, el Languedoc y partes del centro; en el XV, Aquitania y la Provenza; en el XVI, Bretaña; en el XVII, Navarra, Béarn, el País Vasco, el Rosellón y la Cerdaña, partes de Alsacia y el Flandes francés, el Franco Condado; en el XVIII, el ducado de la Lorena, Córcega, el Comtat-Venaissin papal; en el XIX, Saboya y Niza.[1307] En 1870, esto había dado lugar a una entidad política llamada «Francia» —reino o imperio o república—, una entidad formada por conquista y por las decisiones políticas o administrativas formuladas en (o cerca de) París. La idea moderna de la nación como conjunto de personas unidas por su propia voluntad y con ciertos atributos en común (entre ellos, la historia) era, en el mejor de los casos, de dudosa

aplicación a la Francia de 1870.

Justo después de la Primera Guerra Mundial, Marcel Mauss reflexionó sobre la diferencia entre pueblos o imperios y naciones. Para él, un pueblo o un imperio estaba poco integrado y era gobernado por un poder central extrínseco. Una nación, por el contrario, era «una sociedad material y moralmente integrada» caracterizada por la «relativa unidad moral, mental y cultural de sus habitantes, que apoyan conscientemente al Estado y sus leyes». Está claro que la Francia de 1870 no se ajustaba al modelo de nación de Mauss. No estaba integrada ni moral ni materialmente; la unidad que tenía era menos cultural que administrativa. Además, muchos de sus habitantes eran indiferentes al Estado y a sus leyes, y muchos otros los rechazaban por completo. «Un país —para Karl Deutsch— es tan grande como la interdependencia que percibe».[1308] Según ese criterio, el Hexágono debería encogerse.

La cuestión no es política: el conflicto político sobre la naturaleza del Estado y quién debe gobernarlo refleja un grado de integración mayor que el que habían alcanzado nuestras poblaciones periféricas. La cuestión gira más bien en torno a «la amplia complementariedad de la comunicación social» que para Deutsch hace que un pueblo sea uno. Fuera de los centros urbanos, en gran parte de Francia no había «una historia común que se viviera como común», ni una «comunidad de hábitos complementarios», poca interdependencia fomentada por la división del trabajo en la producción de bienes y servicios, y solo unos limitados «canales de comunicación social e intercambio económico». Si por «sociedad» entendemos a un grupo de personas que han aprendido a trabajar juntas, la sociedad francesa era realmente limitada.[1309]

A pesar de las pruebas en sentido contrario, los habitantes del Hexágono en 1870 se sabían generalmente súbditos franceses, pero para muchos esa condición no era más que algo abstracto. Los habitantes de regiones enteras se sentían poco identificados con el Estado o con los habitantes de otras regiones. Para que esto cambiara, para que los habitantes de Francia pudieran llegar a sentirse una comunidad significativa, tenían que compartir experiencias significativas.

Las carreteras, los ferrocarriles, las escuelas, los mercados, el servicio militar y la circulación del dinero, las mercancías y los impresos proporcionaron esas experiencias, barrieron los antiguos compromisos, inculcaron una visión nacional de las cosas en las mentes regionales y confirmaron la fuerza de esa visión que ofrecía el progreso a quienes la adoptaban.(274) La ideología nacional era todavía difusa y amorfa a mediados del siglo XIX. La cultura francesa no llegó a ser verdaderamente nacional hasta los últimos años de la centuria.

Estamos hablando de un proceso de aculturación: la civilización de los franceses por la Francia urbana, la desintegración de las culturas locales por la modernidad y su absorción en la civilización dominante de París y de las escuelas. Abandonadas en gran medida a su suerte hasta su promoción a la ciudadanía, las masas rurales no asimiladas tuvieron que integrarse en la cultura dominante como se habían integrado en una entidad administrativa. Lo que ocurrió fue parecido a una colonización, y puede ser más fácil de entender si se tiene eso en mente.

«La conquista es una etapa necesaria en el camino hacia el nacionalismo», escribió un estudioso del tema en 1901. Una nación no puede o no debe conquistar «pueblos importantes», pero «reunir en una unidad mayor a grupos sin una identidad cultural clara, atraer, enriquecer, iluminar la mente tribal no instruida, esta es la misión civilizadora a la que no podemos renunciar».[1310] Muchos de los temas de la integración nacional, y también del colonialismo, se encuentran en esta breve afirmación: los pueblos conquistados no son pueblos, no tienen cultura propia; solo pueden beneficiarse del enriquecimiento y de la ilustración que aporta el civilizador. Debemos preguntarnos ahora si esta imagen colonial puede aplicarse a Francia.

La respuesta más sencilla proviene de fuentes francesas. En el Franco Condado, en el siglo XX, se recordaba que durante muchos años la gente se había hecho enterrar boca abajo como protesta por la anexión de esa región a Francia.[1311] El hecho no tiene por qué ser cierto; el recuerdo y la reivindicación son significativos. Las referencias actuales a la conquista francesa se encuentran sobre todo en el sur y en el

oeste, donde se confunden con las cuestiones políticas actuales. Sin embargo, por ambiguas que sean, la audiencia que encuentran apunta a la realidad que se halla detrás de ellas. La tensión debió ser intensa cuando las fuerzas del orden —ejército, gendarmes, jueces (excepto los de paz) y policías— llegaban de fuera, y cuando las fricciones normales entre la policía y los nativos se agudizaban por las diferencias lingüísticas. El orden impuesto por hombres de código y lengua diferentes, el orden ajeno, no es fácil de diferenciar de la conquista por un país extranjero. En el sudoeste, escribió M. F. Pariset en 1867, la unión con Francia «se toleraba, no se aceptaba. La fusión se realizó lentamente y en contra de la voluntad general».[1312] Cuarenta años después, cuando Ernest Ferroul, alcalde socialista de Narbona, denunció que los barones del norte invadían el Midi como en los viejos tiempos de la cruzada de los albigenses, *Le Figaro* advirtió a sus lectores: «No se engañen, este es un país que hay que reconquistar, como en los tiempos de Simon de Montfort».[1313] La educación —tanto la política como la escolar— estaba inculcando nuevos referentes. Junto con personajes literarios simbólicos como Tartarin y, más tarde, Bécassine, referencias históricas como estas reforzaban la imagen de la población de provincias como indígenas infantiles, atrasados, charlatanes y poco emprendedores, que vivían en tierras subdesarrolladas.[1314]

A lo largo del siglo, las colonias de ultramar sirvieron también de punto de comparación para ciertas partes de Francia. En 1843, Adolphe Blanqui comparó a los habitantes de las provincias alpinas de Francia con los de la Cabilia y las islas Marquesas, y dicha comparación se repitió varias veces en informes oficiales y en la prensa: 1853, 1857, 1865.[1315] Los nativos de la Francia rural y sus costumbres, supersticiones y rarezas fueron estudiados y descritos demasiado a menudo con condescendencia y escasa comprensión. Sus costumbres parecían superficiales y carentes de lógica, sus razonamientos eran ignorados. Las comunidades nativas fueron despojadas de sus derechos (código forestal, prados y tierras comunales, derechos de pesca y caza) en nombre del progreso, de la libertad, de la productividad y de un bien común que no tenía sentido para

aquellos en cuyo nombre se proclamaba. Porque las fuerzas del orden ignoraban y despreciaban la lógica de las sociedades que administraban, «porque esta ignorancia y este desprecio eran la esencia misma de su acción, los hombres responsables de esta política no podían calcular sus desastrosas consecuencias». Estas palabras de Pierre Bourdieu y Abdelmalek Sayad, al escribir sobre la administración colonial, son perfectamente aplicables a la Francia rural del siglo XIX.[1316]

En los bosques de los Pirineos, y sobre todo en el Ariège, la gente se sublevó contra la policía y los administradores que eran «recién llegados a la región e ignorantes de nuestros derechos, nuestras necesidades y la situación local», alegando que estaban «aplastando a la población local» con sus exacciones corruptas. Las rebeliones de los nativos no cesaban; en 1900 «toda la montaña resonaba con el estruendo de cuernos y gritos salvajes».[1317] En Córcega, una tierra totalmente extranjera cuyos habitantes no aspiraban a la independencia, sino que valoraban su autonomía en los asuntos cercanos, «los lugareños no querían saber nada de los "continentales"». En la Primera Guerra Mundial, la isla no estaba más asimilada a Francia que el Gévaudan un siglo antes. Un informe desesperado de noviembre de 1917 nos dice que los bandidos, los desertores y los reclutas fugitivos eran más numerosos que los gendarmes, «los únicos con los que se puede contar, más o menos».[1318]

Si Córcega es un caso demasiado fácil, tomemos por ejemplo las Landas, que en 1826 fueron definidas como «nuestro Sahara africano: un desierto donde el gallo francés solo podía afilar sus espuelas». Un autor de la Restauración describió las Landas como «un desierto sin caminos donde se necesita una brújula para situarse», habitado por un «pueblo ajeno a la civilización». Un escritor de la década de 1830 comparó la región con los páramos de Kamchatka y Libia, e incluso Michelet escribió sobre los idiotas de las Landas. Los viajeros, los oficiales del ejército y los funcionarios utilizaban el mismo lenguaje: *vastes solitudes*, *immenses solitudes*. Los nativos, si se mencionan, son objeto de compasión. Los pueblos eran colonias, aisladas y escasas. Los «páramos vacíos» esperaban ser «reclamados para la civilización», es

decir, desarrollados para su explotación económica.[1319]

Y los desarrollaron ingenieros como François-Hilaire Chambrelent, que emprendió el drenaje y la plantación de pinos por su cuenta en 1849-1855, antes de que la ley de 1857 obligara a los municipios a imitar su ejemplo. Como los municipios eran pobres, la ley les permitía recaudar fondos para las mejoras que tenían que hacer vendiendo partes de sus tierras comunales: un ejemplo perfecto de ley colonial que obligaba a los nativos a utilizar sus tierras de forma productiva o a cederlas a quienes lo hicieran. Los resultados resultaron ventajosos no solo para los capitalistas de fuera, sino también para los landeses, que llevaban mucho tiempo sufriendo de pelagra y fiebres palúdicas en ese rincón tan pobre de Francia.

Las intenciones de los promotores eran buenas, aunque también fueran lucrativas para algunos de los que las formularon. El beneficio, en cualquier caso, formaba parte de las buenas intenciones, al igual que la buena conciencia de unos hombres que —como suele ocurrir— ignoraban otros valores que no fueran los suyos. Balzac había deplorado el abandono de las tierras comunales sin duda alguna mejorables. «Muchas de estas tierras podrían ser inmensamente productivas, lo suficiente para alimentar a pueblos enteros. Pero pertenecen a comunidades tozudas que se niegan a vendérselas a los especuladores y prefieren quedárselas como pastos para un puñado de vacas».[1320] El hecho de que esas pocas vacas (o en las Landas, las ovejas) constituyeran la esencia misma de una economía que funcionaba y de un modo de vida arraigado no les importaba ni a Balzac ni a los especuladores. La historia, como siempre, la escriben los vencedores.

Ardouin-Dumazet, de visita en las Landas a principios de siglo, afirmó que las nuevas generaciones agradecían el cambio: mejor alimentación, mejor salud, mayor esperanza de vida. Pero admitía que los mayores seguían mostrándose hostiles al desarrollo. Las referencias coloniales tampoco cesaron con la mejora de la economía de la región. Ya en 1910 o 1911, Jean Ricard describía los asentamientos de resineros establecidos por las empresas de fabricación de trementina al norte de Arcachon como si estuvieran «en

alguna tierra africana, un grupo de chozas a la sombra de la bandera de la República». Y sin embargo, sorprendentemente, «estamos en Francia».[1321]

Estar en Francia significaba ser gobernado por funcionarios franceses. En la Saboya, donde las fricciones entre la Administración francesa y los nativos eran intensas, se decía que los funcionarios franceses «llegaban allí como si estuvieran de servicio en las colonias». En 1864, un escritor de la *Revue des deux mondes* comparaba la Saboya con Irlanda.[1322] La gente de otras regiones hacía comparaciones aún más explícitas. «Envían colonos a tierras lejanas para cultivar el desierto —se quejaba un bretón— ¡y el desierto está aquí!». «Están construyendo líneas de ferrocarril en África —escribió la *Revue du Limousin* en 1862 —. ¡Ojalá nos trataran como a los árabes!». Una revista agrícola retomó el grito: «Hay en el corazón de Francia una región por colonizar que solo pide que se le concedan las mismas condiciones de trabajo […] que a las colonias».[1323]

El desarrollo de Sologne es igualmente explícito. «Aquí se trata claramente de una cuestión de colonización», escribía Ardouin-Dumazet en 1890; los promotores de Sologne estaban tan entusiasmados con su trabajo como los de Argelia. Un poco más tarde, en Salbris (Loir y Cher): «Existe un interesante paralelismo entre la actual colonización de Túnez y los trabajos de desarrollo que se están llevando a cabo en Sologne. En Túnez, como en Sologne, los capitalistas han desempeñado un papel importante», aunque, «a fin de cuentas […] la colonización de Sologne es la más admirable».[1324]

Las mayores oportunidades coloniales, por supuesto, las ofrecía Bretaña. Tras su unión forzosa con Francia en el siglo XVI, las ciudades bretonas fueron invadidas por franceses que desbancaron o sustituyeron a los comerciantes nativos y afrancesaron a la gente que empleaban o sobre la que ejercían algún tipo de influencia. Puertos reales como Lorient y Brest eran ciudades de guarnición en territorio extranjero, y el término «colonia» se empleaba con frecuencia para describirlas.[1325]

Como hemos visto, las cosas en Bretaña solo habían

cambiado ligeramente en la década de 1880. En 1891, el inspector general de Educación de Francia, Carré, publicó un artículo en la *Revue pédagogique* «sobre la enseñanza de los primeros elementos del francés a los nativos de nuestras colonias y de los países sometidos a nuestro protectorado». El artículo abogaba por el *méthode maternelle*, es decir, el fin de las traducciones y el aprendizaje directo del francés, como en las escuelas de idiomas de hoy en día. Y lo que es más interesante, era una refundición de un artículo publicado tres años antes en la misma revista «sobre la enseñanza de los primeros elementos del francés en las escuelas de la Baja Bretaña». El método era razonable; los problemas eran idénticos. Otro educador, en un discurso pronunciado en Argel en 1891, elogió el método de Carré por ser «tan aplicable a los niños flamencos, a los niños vascos, a los niños bretones como a los niños árabes y a los niños bereberes». En 1894, el método de Carré se utilizaba en las escuelas primarias de la Baja Bretaña, Flandes, Córcega y el País Vasco. Atacado ese año por ser considerado inadecuado para la enseñanza del francés a los nativos de Argelia y de Túnez, fue defendido por uno de los alumnos de Carré, Abel Poitrineau, a la sazón inspector en Rennes, basándose en su experiencia en Bretaña.[1326] El debate era lógico, la lógica ineludible.

Pero la similitud entre Bretaña y las colonias francesas de ultramar es aún más profunda. Entre 1840 y 1938, seiscientas mil hectáreas —una quinta parte del territorio peninsular— se convirtieron en tierras de labranza. En un estudio de 1946, Jean Chombart de Lauwe describió este esfuerzo como «una verdadera empresa colonizadora»,[1327] y si nos fijamos en uno de sus protagonistas, Jules Rieffel, no le faltaba razón. Nacido en Alsacia en 1806, Rieffel fue a la Lorena para estudiar agricultura con el gran agrónomo Mathieu de Dombasle. Graduado en 1828, decidió buscar fortuna como agrónomo en Egipto; pero antes de partir visitó a la familia de su maestro en Bretaña. Durante su visita, Rieffel conoció a un armador de Nantes llamado Haentjens que acababa de comprar una finca llamada Grandjouan. Convencieron a Rieffel de que cambiara de planes y, bajo su dirección, Grandjouan se convirtió primero en una granja modelo y

luego en una prestigiosa escuela agrícola.

En resumen, dos actores centrales en el desarrollo agrícola de Bretaña fueron un ambicioso alsaciano a quien una finca en Bretaña le parecía una alternativa aceptable a Egipto, y un armador flamenco convertido en terrateniente que aportó capital de origen urbano e internacional. ¿Qué puede ser más típico de una empresa colonizadora? Chombart de Lauwe lo explica en pocas palabras: «El desbrozo de los páramos fue posible gracias a la abundancia de mano de obra, la disponibilidad de capital, la iniciativa de un equipo de agrónomos y el descubrimiento de nuevas técnicas».(275) Todos, menos los primeros, eran extranjeros.

En un libro de 1914, Camille Le Mercier d'Erm comparaba Bretaña con otras naciones oprimidas y derrotadas como Irlanda, Bohemia, Finlandia y Polonia. Le Mercier d'Erm y sus amigos no se representaban más que a sí mismos; muchos más bretones habrían preferido ser miembros de pleno derecho de la comunidad francesa.[1328] Pero cada aspiración refleja, a su manera, un sentimiento de integración incompleta, y eso es lo que nos interesa en este momento.

Utilicemos ahora otra vía de análisis y veamos hasta qué punto *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon —una de las grandes denuncias del colonialismo— puede aplicarse a las condiciones que hemos descrito. Los siguientes fragmentos, algunos de ellos combinados entre sí en lugar de citas textuales, son representativos:

> Regiones subdesarrolladas, ausencia de infraestructuras, un mundo sin médicos, sin ingenieros, sin administradores.
>
> La alienación cultural, en cuanto que el colonialismo trata de obligar a los nativos a abandonar su forma de vida no ilustrada, [a creer que] fue el colonialismo el que llegó a alumbrar su oscuridad.(276)
>
> La dominación colonial trastorna la vida cultural del pueblo conquistado (muerte de la sociedad aborigen, letargo cultural). La potencia ocupante introduce nuevas relaciones jurídicas. Los intelectuales tratan de adquirir la cultura de la potencia ocupante.
>
> Las costumbres del pueblo colonizado, sus tradiciones, sus mitos —sobre todo, sus mitos— son el signo mismo de [su] pobreza de espíritu y de su depravación constitucional.
>
> El colonialismo recurre al pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, desfigura y destruye y devalúa la historia precolonial. Es

> el colono quien hace la historia: «Esta tierra, la hemos hecho nosotros».(277)
>
> Los aspectos más brutales de la presencia de la potencia ocupante pueden perfectamente desaparecer, [a cambio de] una esclavización menos flagrante pero más completa.
>
> La burguesía nativa, que ha adoptado sin reservas las formas de pensar propias del país ocupante, se convierte en portavoz de la cultura colonial, al igual que el intelectual, que la absorbe con avidez.[1329]

La violencia, tan destacada en las páginas de Fanon, era rara en la Francia del siglo XIX, quizá porque los levantamientos capaces de amenazar seriamente al Estado eran agua pasada. Con tiempo y pieles del mismo color, la asimilación funcionaba. Pero, por lo demás, el relato de Fanon sobre la experiencia colonial es una descripción acertada de lo que ocurrió en las Landas y en el Corrèze. Tanto en Francia como en Argelia, se persiguió sistemáticamente la destrucción de lo que Fanon llamaba «cultura nacional», y lo que yo llamaría «cultura local o regional». En la medida en que persistió, se vio afectada por la apatía y por un aislamiento creciente. «Se produce un marchitamiento alrededor de un núcleo cada vez más reducido, cada vez más inerte, cada vez más hueco». Al cabo de un tiempo, dice Fanon, la creatividad autóctona disminuye y lo que queda es «rígido, sedimentario, petrificado».[1330] La realidad y la cultura locales se desvanecen juntas. Así ocurrió en la Francia del siglo XIX.

Y sin embargo… Tomados como generalizaciones, relatos como el de Fanon me parece que subestiman la capacidad de elección y la autonomía de los colonizados. Para empezar, ni Bourdieu y Sayad, ni Fanon, ni nuestras propias observaciones indican que las sociedades tradicionales fueran inertes. Debería deducirse que cedieron a la fuerza, fueron vencidas por poderes superiores y «colonizadas» contra su voluntad. Pero ¿es esto lo que realmente ocurrió? En Francia, no.

Aquí, como hemos visto, la cultura tradicional era en sí misma un cúmulo de asimilaciones; el modo de vida tradicional, una serie de ajustes a las circunstancias físicas. El cambio siempre es incómodo, pero las transformaciones que trajo la modernidad fueron a menudo liberadoras, y con

frecuencia se reconocieron como tales. Las viejas costumbres murieron sin que casi nadie lo lamentara. Los nuevos bienes crearon nuevas necesidades; pero incluso las privaciones se midieron a un nivel superior. Y lo antiguo se recordaba. Las nuevas formas que antes parecían objetables eran ahora deliberadamente perseguidas y asimiladas, no por una «burguesía» aduladora o por «intelectuales» autocomplacientes, como en el relato de Fanon, sino por gente de todo tipo que había estado expuesta a esas formas y les había cogido el gusto. Tal vez eso debería hacernos reflexionar sobre el «colonialismo» en los países subdesarrollados, que también refleja las desigualdades regionales en el desarrollo. Desde luego, matiza el significado de la colonización como proceso interno.

El «desarrollo» no es un término equívoco. Solo significa una cosa: mayor producción de bienes materiales y mayor accesibilidad de las ventajas materiales para todos. Y eso es lo que aporta el desarrollo, sean cuales sean las desilusiones que se produzcan a su paso. La noción de subdesarrollo ha sido criticada porque toma como norma para las sociedades subdesarrolladas la economía y la cultura de sociedades muy diferentes.[1331] Sin embargo, pocas sociedades subdesarrolladas viven tan aisladas de las sociedades desarrolladas como para ignorar sus ventajas. En el siglo XIX, la ampliación del alcance de las relaciones sociales y económicas bien podía permitir que el desarrollo y el subdesarrollo se percibieran objetivamente como peldaños de una misma escalera.

Así, cuando calificamos a una sociedad determinada de «subdesarrollada», no decimos lo que la sociedad es, sino lo que no es. Describimos lo que le falta: medios de producción, niveles de productividad, formas de cultura, estilos de vida, actitudes. En el presente estudio, hemos examinado lo que puede llamarse «el subdesarrollo de la Francia del siglo XIX». Hemos visto que los aspectos positivos y las instituciones de las regiones subdesarrolladas eran formas de enfrentarse a la necesidad y a la inseguridad. La costumbre y la inercia facilitaron su supervivencia; la oportunidad, su abandono. Tal vez los puntos de vista actualmente aceptados sobre el colonialismo necesiten alguna matización a la luz de esto; tal

vez los puntos de vista de fin de siglo sobre el «progreso», que no están de moda, merezcan otra mirada. ¿O acaso la colonización de regiones subdesarrolladas es aceptable internamente, pero inaceptable más allá de la patria del colonizador? ¿Qué es una patria? Algo que el tiempo, la casualidad y la oportunidad han permitido perfilar y aceptar como entidad política: la India, China, México, Estados Unidos, la Unión Soviética, el Reino Unido.

Volvamos ahora a Francia y quedémonos en ella. La conquista y la colonización la crearon, como a otros reinos, y el proceso se completó en el siglo XIX. ¿Cuál fue el periodo crítico? He argumentado a favor de los cuarenta años anteriores y posteriores a 1900. Se han presentado otros argumentos, a veces bastante contundentes, a favor de otros periodos. No se puede ignorar la visión más o menos aceptada de la Gran Revolución como punto de inflexión, reforzada por los recientes trabajos sobre los profundos cambios que afectaron al comportamiento familiar y sexual de los franceses mucho antes de 1870. Laurence Wylie y otros sociólogos se han detenido en los años cincuenta del siglo XX, cuando los tractores, los coches y los televisores aceleraron la homogeneización cultural de unos pueblos que cambiaban lentamente. Se puede defender con argumentos parecidos que el cambio se produjo a mediados del siglo XIX, en torno a 1848 y la llegada del ferrocarril. Todos estos argumentos, incluido el mío, son plausibles; ninguno es definitivo.

Ni falta que hace. La historia, dice Fernand Braudel, es la suma de todas las historias posibles. La cuestión que hay que plantearse no es si un argumento resulta lo suficientemente correcto como para excluir a todos los demás, sino *hasta qué punto* es correcto, cuánto nos dice que no supiéramos. En estas páginas, hemos visto cómo los profundos cambios en la productividad y en la dieta alejan a partes de la Francia rural del borde de la catástrofe, de la necesidad primitiva a aquellas que son más familiares.[1332] Hemos visto cómo la unidad nacional se forjó dolorosamente en una fecha más tardía de lo que se suele suponer. Hemos visto la homogeneización cultural que sigue a la integración

económica, conseguida a su vez tras mucho esfuerzo y dolor. Hemos visto que ciertas partes de Francia impusieron sus valores y técnicas (a veces deliberadamente) a otras partes, lo que alteró su forma de vida. Hemos visto que este proceso se desarrolló de forma lenta y desigual, mucho más de lo que sugieren la mayoría de los relatos del siglo XIX. Hemos visto, en definitiva, que la nación no es una realidad dada, sino un proceso, un modelo de algo que a la vez debe construirse y tratarse por razones políticas como si ya existiera.

Mi argumento no ha sido que los primeros años de la Tercera República fueran *la* época de transición del mundo tradicional al moderno en grandes partes de la Francia rural, sino que fue *una* de esas épocas, tan importante como cualquier otra, más importante que la mayoría. Para ello, he intentado demostrar no solo que muchas cosas cambiaron durante ese periodo, sino que lo hicieron más rápido o de forma más significativa de lo que lo habían hecho antes o lo harían después.

Creo firmemente que lo he demostrado. Entre 1880 y 1910 se produjeron cambios fundamentales en al menos tres frentes. Las carreteras y los ferrocarriles pusieron en contacto fácilmente a regiones hasta entonces remotas e inaccesibles con los mercados y las formas de vida del mundo moderno. La escuela enseñó a millones de personas, hasta entonces indiferentes, el lenguaje de la cultura dominante y sus valores, entre ellos el patriotismo. Y el servicio militar hizo que estas lecciones se impusieran. Las fuerzas de la modernización afectaron a distintas zonas de manera diferente en distintos momentos.(278) Pero después de que se produjeran los cambios descritos en este libro, las variaciones en la lengua y en el comportamiento fueron significativamente menores y el ascenso de la modernidad fue significativamente mayor. Las regiones de Francia se parecían mucho más en 1910 que antes de Jules Ferry, antes de Charles Freycinet, antes de Jules Rieffel.

En 1836, Adolphe d’Angeville concluyó la introducción de su ensayo estadístico pionero con la observación, anticipándose a Disraeli, de que había dos naciones en Francia, divididas por la ya conocida línea imaginaria que va de Saint-Malo a Ginebra. Al norte de esa línea los campesinos

eran menos numerosos, pero más altos, mejor alimentados, mejor escolarizados y habitaban en casas iluminadas por más ventanas. Sus vicios tendían a ser los de la nueva sociedad (suicidio, ilegitimidad), sus delitos eran contra la propiedad más que contra las personas. Eran relativamente fáciles de reclutar para el servicio militar y relativamente rápidos a la hora de pagar sus impuestos, como corresponde a los ciudadanos de una nación moderna. En el sur, la gente era más baja, estaba peor alimentada y tenía peores viviendas. Eran violentos tanto en la delincuencia como en la política, hostiles a los impuestos y tardaron en aceptar el servicio militar. Las carreteras en el sur eran más escasas. La tierra era menos productiva, y las herramientas y los métodos para trabajarla estaban menos desarrollados.[1333]

Esta división geográfica era, en la práctica, la división entre la Francia urbana y la rural, es decir, entre el campo pobre y atrasado y las zonas de Francia, rurales o no, impregnadas hasta cierto punto de los valores del mundo moderno. Como decía un periódico de Tulle en 1849, los campesinos del norte eran como burgueses, los del Corrèze, como mendigos. Esa era la distinción que debía terminar si la Francia real debía ser la Francia de la retórica política. Y hemos visto cómo terminó. En efecto, cada vez más campesinos del Corrèze se convirtieron también en burgueses, exactamente en el sentido que el periodista de 1849 daba al término.(279)

Pero estaba sucediendo algo aún más importante que eso, algo que no ocurrió en 1789 ni en 1848 ni en 1950, un cambio que representa, visto en retrospectiva, el gran acontecimiento cultural de la época: el fin de una profunda división de la cultura.

Desde la Edad Media hasta el siglo XVII, las altas y bajas culturas coincidían en la interpretación fundamental del mundo y de la vida. La alfabetización o el analfabetismo apenas influían en la comprensión de la condición del hombre, de su propósito y de sus medios. El conocimiento variaba en grado, pero no en tipo. En el siglo XVII las cosas cambiaron. Las ciencias naturales y el racionalismo, con su lógica particular, crearon una cultura propia de los alfabetizados, mientras que los analfabetos se aferraban a las viejas costumbres. La relativa unidad cultural de la sociedad

occidental se disolvió, y las personas vivieron a partir de entonces en dos mundos mentales diferentes.

Las teorías religiosas coherentes sobre la vida que habían sido aceptadas por la mayoría de los miembros educados de la comunidad se convirtieron en supervivencias —supersticiones— que ya no eran compatibles con los principios científicos de la época. Las correspondencias y analogías que tenían sentido en un sistema parecían infantiles e inútiles en el otro. Lo que había sido el sentido común fue abandonado por los que perseguían la sabiduría superior, y se convirtió en la provincia de los que regulaban su existencia por las estaciones y las estrellas. Privada del apoyo del pensamiento de la élite, la creencia popular se dividió en mil subsistemas no integrados en una visión global del mundo. La sabiduría popular era una amalgama de recetas, ceremonias y rituales, y la religión popular era poco más. Sin embargo, ambas eran cruciales, ya que proporcionaban a los creyentes cosas que la gente necesitaba con urgencia: explicaciones, sensación de control, seguridad, un marco para las actividades individuales y sociales. Desde el punto de vista culto, la cultura popular era un marasmo de privaciones e ignorancia. También lo era desde el punto de vista de sus propios espíritus más dotados, aquellos que anhelaban en vano las verdades que esa cultura no podía enseñarles. Gran parte de la magia y de la religión populares —y parte del rechazo a ambas— reflejaba la búsqueda persistente de esas verdades.

Después de 1650, la cultura de la élite y la de las masas rurales siguieron caminos distintos. (Las masas urbanas asimilaron más rápidamente las ideas racionalistas, como correspondía a su lugar en el esquema capitalista). Cuando, después del 1800, la brecha comenzó a reducirse, fue en gran parte gracias a la creciente relación del mundo rural con el mundo urbano. Pero las circunstancias materiales fueron la clave: el control cada vez más eficaz del medioambiente abrió la puerta a las ideas urbanas relativas a experiencias parecidas. La gente más sofisticada de la ciudad creía, y con el tiempo lo demostró para satisfacción de cada vez más campesinos, que el mundo podía explicarse sin recurrir a la magia o a la intervención sobrenatural. El campesino

convertido al racionalismo podía deshacerse de su bagaje de artificios tradicionales, que le servían de escudo en la lucha desigual por mantenerse vivo, con la embriagadora convicción de que, lejos de ser un testigo impotente de los procesos naturales, él mismo era un agente del cambio.

En el mejor de los casos, la mayoría de la gente se acercó a este cambio con dudas y experimentó sus efectos con gran ambivalencia. Pero tras beber de su fuente, no había vuelta atrás. El modelo de fe del siglo XIX seguía siendo, como dijo Jacob Burckhardt, «racionalismo para unos pocos y magia para la mayoría».[1334] Sin embargo, a finales de siglo, la naturaleza de la magia, y la autoridad que la respaldaba, habían cambiado profundamente. La gente seguía tomando sus normas culturales y sus ideas de los demás; pero la cultura popular y la de las élites habían vuelto a unirse.

APÉNDICE

Uso de la lengua francesa entre la población general y en las escuelas públicas (1863)

	Municipios francófonos		Municipios no francófonos		Lengua vehicular de la enseñanza			Niños en edad escolar (7-13 años)		
Departamento y número de municipios	N.º	Habitantes	N.º	Habitantes	Escuelas donde solo se utiliza la lengua regional o el *patois*	Escuelas donde se utiliza la lengua regional o el *patois* y el francés	Escuelas donde solo se utiliza el francés	No saben hablar ni escribir en francés	Saben hablar en francés pero no lo escriben	Saben hablar y escribir en francés
Ain - 450	5	1.029	445	368.738			809	3.731	15.594	21.137
Aisne - 836			836	564.597			1.215		24.511	32.102
Allier - 317			317	356.432			472		17.535	24.549
Alpes (Bajos) - 254	244	122.206	10	24.162			495	2.525	5.364	6.588
Alpes (Altos) - 189			189	125.100			623	579	4.052	9.856
Alpes-Marítimos - 146	87	126.524	59	68.054		5	352	11.318	4.180	4.954
Ardèche - 339	181	167.245	158	221.284		66	712	5.846	27.999	11.049
Ardenas - 478			478	329.111			747		8.479	25.662
Ariège - 336	332	229.676	4	22.174			415	13.676	8.263	4.461
Aube - 446			446	262.785			588		6.242	18.691
Aude - 434	430	229.487	4	54.119			626	6.180	8.801	13.842
Aveyron - 282	282	396.025					1.204	9.681	19.606	19.366
Bocas del Ródano - 106			106	507.112			638	5.257	32.349	13.583
Calvados-767			767	480.992			989		13.299	29.650
Cantal-259			259	240.523			649	3.123	12.458	9.991
Charente-428	102	91.568	326	287.513			657	3.717	12.981	18.675
Charente Inferior - 479			479	481.060			835	226	27.001	28.035
Cher - 290			290	323.393			407		25.882	16.315
Corrèze - 286	211	218.839	75	91.279			463	16.520	9.352	9.647
Córcega - 353	353	252.889				448	68	19.082	5.598	6.721
Côte-d'Or - 717			717	384.140			1.006		16.671	21.136
Costas de Armor - 382	178	301.610	204	327.066		299	368	19.913	38.296	28.861
Creuse - 261			261	270.055			424	1.938	13.455	13.996
Dordoña - 582			582	501.687			762	16.234	13.108	18.140
Doubs - 639			639	296.580			929		14.616	17.818
Drôme - 366	210	86.129	156	240.255			760	5.644	20.274	8.550
Eure - 700			700	398.661			748		27.335	8.324
Eure y Loir - 426			426	290.455			552		5.250	24.724
Finisterre - 284	272	506.956	12	120.348	33	373	128	29.683	23.814	18.615
Gard - 348			348	422.107			919	242	24.523	19.422
Garona (Alto) - 578		298.012	31	186.069			957	7.766	23.359	16738
Gers - 466	466	298.931					747	7124	7.126	9.757
Gironda - 547			547	667.193			1.152	9.729	16.846	34.004
Hérault - 331	324	276.095	7	133.296			976	11.828	11.500	19.500
Ille y Vilaine - 350			350	584.930			732		46.095	19.329
Indre - 245			245	270.054			350		12.544	16.986
Indre y Loira - 281			281	323.572			441		8.296	21.496
Isère - 550	317	291.135	233	286.613			1.229	12722	25.049	24.425
Jura - 583			583	298.053			932	16	8.068	24.155

Uso de la lengua francesa entre la población general y en las escuelas públicas (1863) (Continuación)

	Municipios francófonos		Municipios no francófonos		Lengua vehicular de la enseñanza			Niños en edad escolar (7-13 años)		
Departamento y número de municipios	N.º	Habitantes	N.º	Habitantes	Escuelas donde solo se utiliza la lengua regional o el *patois*	Escuelas donde se utiliza la lengua regional o el *patois* y el francés	Escuelas donde solo se utiliza el francés	No saben hablar ni escribir en francés	Saben hablar en francés pero no lo escriben	Saben hablar y escribir en francés
Landas - 331	307	232.894	24	67.945			512	25.670	5.315	2147
Loiry Char - 298			298	269.029			433		11.968	17.140
Loira - 320			320	517.603			706	4176	47.523	10789
Loira (Alto) - 260	235	218.940	25	86.581			502	13.566	5.695	14.193
Loira Inferior - 208			208	580.207			628		29.298	37.844
Loiret - 349				352757			614		8.555	34.225
Lot - 315	290	223.385	25	72157			631	17.079	7.476	5.805
Loty Garona - 316	124	87.741	192	244.324			572	4.482	7134	21.456
Lozère - 193			193	137.367			849	3.893	7.234	3.762
Maine y Loira - 376			376	526.012			768		23.270	31.032
Mancha - 644			644	591.421			1.217		27.118	32.636
Marne - 667			667	385.498			950		8.446	30.123
Marne (Alto) - 550			550	254.413			796		6.512	19.064
Mayenne - 274			274	375.163			541		10.083	29.338
Meurthe - 714	77	46740	637	381.903		170	1.040	2.451	1.652	39.417
Mosa - 587			587	305.540			939		234	30.305
Morbihan - 237	109	251.809	128	234.695		181	268	20.457	22.901	11.055
Mosela - 629	245	179.782	384	266.675		504	644	14.565	400	40.657
Nièvre - 314			314	332.814			458		22.298	18.966
Norte - 660	83	112.935	577	1.190.445		146	1.345	3.800	68.316	84.587
Oise - 700			700	401.417			967		4.206	42.338
Orne - 511			511	423.350			738		26.468	13.236
Paso de Calais - 903			903	724.338			1.381		52.936	29.196
Puy-de-Dôme - 443	420	466.455	23	109.954			947	8.581	37.760	21.333
Pirineos (Bajos) - 559	292	199.329	267	237.299	14	48	875	11.158	22.396	22.276
Pirineos (Altos) - 479	462	185.615	17	54.564			781	7.259	3.992	10.431
Pirineos Orientales - 230			230	181.763			373	8.406	6.757	5.059
Rin (Bajo) - 542	437	290.565	105	287.009	45	513	614	29.730	13.214	39.138
Rin (Alto) - 490	203	258.456	287	257.346		685	216	12.968	11.752	49.402
Ródano - 258			258	662.493			866	2.423	25.656	33.513
Saona (Alto) - 583			583	317.183			1.037		259	29.676
Saona y Loira - 583			583	582.137			979		41.409	27.191
Sarthe - 389			389	466.155			679		11.353	36.550
Saboya - 325			325	275.039			20.631		20.631	14.392
Saboya (Alta) - 309			309	267.496			621	5.605	6.539	18.898
Sena - 70			70	1.953.660			1.647	4.000	10.000	159.124
Sena Inferior - 759			759	789.988			1.323		62.710	19.082
Sena y Marne - 527			527	352.312			767		12.401	26.950
Sena y Oise - 684			684	513.073			1.056		1.820	49.663

Uso de la lengua francesa entre la población general y en las escuelas públicas (1863) (Continuación)

	Municipios francófonos		Municipios no francófonos		Lengua vehicular de la enseñanza			Niños en edad escolar (7-13 años)		
Departamento y número de municipios	N.º	Habitantes	N.º	Habitantes	Escuelas donde solo se utiliza la lengua regional o el *patois*	Escuelas donde se utiliza la lengua regional o el *patois* y el francés	Escuelas donde solo se utiliza el francés	No saben hablar ni escribir en francés	Saben hablar en francés pero no lo escriben	Saben hablar y escribir en francés
Sevres (Deux-) - 355			355	328.817			573		23.047	13.176
Somme - 832			832	572.646			1.321		20.172	35.841
Tarn - 316	306	270.278	10	83.355			665	5.582	5.384	27.716
Tarn y Garona - 193			193	232.551			388	892	6.428	13.343
Var - 143	143	315.526					463	8.290	7.328	11.869
Vaucluse - 149			149	268.255			387	3.524	5.707	19.606
Vendée - 298			298	395.695			554		43.319	2.278
Vienne - 296			296	322.028			476		15.790	19.288
Vienne (Alto) - 200	105	190.146	95	129.449			412	3.715	13.773	12.007
Vosgos - 548	2	1.106	546	414.379			1.033	1.756	9.863	32.808
Yonne - 483			483	370.305			737			39.059
TOTAL - 37.510	8.381	7.426.058	29.129	29.956.167	92	3.438	65.338	448.328	1.490.269	2.079.830

Fuente: Archives Nationales, F^{17} 3160, manuscrito del Ministère de l'Instruction Publique, 1863: «Statistique. États divers».
Nota: el francés no era lengua habitual en ningún municipio de 4 de los 89 departamentos, no se utilizaba en más de la mitad de los municipios de otros 20 departamentos y no se empleaba en una proporción significativa de otros 6. En 2 departamentos más, aunque la mayoría de los municipios eran francófonos, una parte considerable del territorio no lo era.

BIBLIOGRAFÍA

Salvo que se especifique lo contrario, el lugar de publicación de las obras de esta bibliografía es París.

ACHARD, A., «Jumeaux et la batellerie de l'Allier», *Revue d'Auvergne*, 1917-1921.

AGUILHON, J. J. Hyppolite, *Recherches sur les causes d'insalubrité de la commune de Saint-Ours*, 1856.

AGULHON, Maurice, *1848 ou l'apprentissage de la République*, 1973.

—, *La République au village*, 1970.

—, *La Vie sociale en Provence intérieure au lendemain de la Révolution*, 1970.

—, *Une Ville ouvrière au temps du Socialisme utopique. Toulon de 1815 à 1851*, 1970.

AJALBERT, Jean, *En Auvergne*, 1893.

—, *Mémoires en vrac. Au temps du symbolisme*, 1938.

ALLARY, L.-J., *Moulins depuis 50 ans, 1838-48*, Moulins, 1889.

—, *Moulins il y a 50 ans, 1831-36*, Moulins, 1886.

ALLAUX, Dr., *Considérations hygiéniques sur la ville de Pamiers*, Pamiers, 1866.

ALLIX, André, «Les Foires», *La Géographie*, 1923.

AMUSSAT, J.-Z., *Quelques considérations sur l'hygiène du peuple des campagnes*, 1849.

ANGEVILLE, Adolphe d', *Essai sur la statistique de la population française*, 1836. Reimpreso con una introducción de E. Le Roy Ladurie, 1969.

ANGLADE, Jean, *La Vie quotidienne dans le Massif Central au XIXe siècle*, 1971.

ANTHONY, R., «La Monnaie de compte en Bretagne», *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, 1940.

ARBOS, Philippe, «Évolution démographique et économique d'un village des Pyrénées méditerranéennes», en *Mélanges… Bénévent*, citado más adelante.

ARDOUIN-DUMAZET, Victor-Eugène, *Voyage en France*, 54 vols., 1889-1910.

ARIÈS, Philippe, «Attitudes devant la vie et devant la mort du XVIIe au XIXe siècle», *Population*, 1949.

—, *Histoire des populations françaises*, ediciones de 1948 y 1971.

ARMENGAUD, André, «Les Débuts de la dépopulation dans les campagnes toulousaines», *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, 1951.

—, «La Fin des forges catalanes dans les Pyrénées ariégeoises», *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, 1953.

—, *Les Populations de l'est-Aquitain au début de l'époque contemporaine, 1845-1871*, 1951.

ARNAUD, F., *L'Instruction publique à Barcelonnette*, Digne, 1894.

ASSIER, Adolphe d', *Aulus-les-Bains et ses environs*, Toulouse, 1873[2], Foix, 1884[3].

L'Aubrac. Étude ethnologique, linguistique, agronomique et économique d'un établissement humain, Centre national de la recherche scientifique, 4 vols. Hasta la fecha, 1970-1973.

AUDIGANNE, Armand, «Le Jura industriel», *Revue des deux mondes*, 15 de junio de 1864.

—, «Le Métayage et la culture dans le Périgord», *Revue des deux mondes*, 1 de junio de 1867.

—, *La Morale dans les campagnes*, 1869. Incluye gran parte del material de los dos artículos citados anteriormente.

—, *Les Populations ouvrières et les industries de la France*, 2 vols., 1854-1860.

— *La Région du bas de la Loire*, 1869.

—, *Le Travail et les ouvriers sous la Troisième République*, 1873.

AUGÉ-LARIBÉ, Michel, *La Politique agricole de la France de 1880 à 1940*, 1950.

—, *Répertoire bibliographique d'économie rurale*, Montpellier, 1953.

BACHELIN, Henri, *Le Serviteur*, 1918.

—, *Le Village*, 1919.

BAILLET, Eugène, *De quelques ouvriers poètes*, 1898.

BAILLY, Paul, «Aperçu sur les vins, vignes et vignerons de la région de Meaux», *Bulletin de la Société Littéraire et Historique de la Brie*, 1954. Basado en el libro de registro de un viticultor fallecido en 1874.

BALANDIER, Georges, *Sens et puissance*, 1971.

—, *Sociologie des mutations*, 1970.

BALLY, Charles, *Le Langage et la vie*, 1926.

BANFIELD, Edward C., *The Moral Basis of a Backward Society*, Nueva York, 1967.

BARATIER, Édouard, ed., *Histoire de la Provence*, Toulouse, 1969.

Barbizier, Almanaque anual de la tradición franco-comunitaria, publicado por el abate Jean Garneret de Lantenne (Doubs), vol. de 1950

BARDOUX, M., «Des caractères et des moeurs des paysans au Bourbonnais», *Bulletin de la Société d'Émulation du Département de l'Allier*, mayo de 1852.

BARKER, Edward Harrison, *Summers in Guyenne*, Londres, 1894.

—, *Wandering by Southern Waters*, Londres, 1893.

—, *Wayfaring in France*, Londres, 1890.
BARRAL, J. A., *L'Agriculture de la Haute-Vienne*, 1884.
—, *L'Agriculture du Nord de la France*, 2 vols., 1867-1870.
—, *Situation actuelle de l'agriculture en France*, 1866.
BARRAL, Pierre, *Les Agrariens français, de Méline à Pisani*, 1968.
—, *Le Département de l'Isère sous la Troisième République, 1870-1940*, 1962.
BARRÈS, Maurice, *L'Oeuvre de Maurice Barrès*, 20 vols., 1965-1968.
BASTIÉ, Maurice, *Description complète du département du Tarn*, 2 vols., Albi, 1875.
BAUDIAU, J. F., *Le Morvand*, vol. 1, Nevers, 1865.
BAUDRILLART, Henri, *Les Populations agricoles de la France*, vol. 1: *Normandie et Bretagne*, 1885; vol. 2: *Maine, Anjou…*, 1888; vol. 3: *Populations du Midi*, 1893.
BEAUQUIER, Charles, *Traditions populaires. Les Mois en Franche-Comté*, 1900.
BELBÈZE, Raymond, *La Neurasthénie rurale*, 1911.
BENDA, Julien, *Esquisse d'une histoire des français dans leur volonté d'être une nation*, 1932.
BÉNÉVENT, Ernest, «La Vieille Économie provençale», *Revue de géographie alpine*, 1938.
BÉNICHOU, Paul, *Nerval et la chanson folklorique*, 1970.
BENNASSAR, Bartolomé, y Joseph Goy, «Contribution à l'histoire de la consommation alimentaire», *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, 1975.
BENOÎT, Fernand, *Histoire de l'outillage rural et artisanal*, 1947.
—, *La Provence et le Comtat Venaissin*, 1949.
BENOÎT, Fernand, y Sylvain Gagnière, *Pour une histoire de l'ex-voto*, s. f. [¿1950?].
BENOÎT, Joseph, *Confessions d'un prolétaire*, 1968. Originalmente publicado en Lyon, 1871.
BÉRÉNGER-FÉRAUD, *Réminiscences populaires sur la Provence*, 1885.
—, *Superstitions et survivances*, 2 vols., 1896.
BERGER, Ida, ed., *Lettres d'institutrices rurales d'autrefois*, s. f.
BERNARD, Léopold, *Les Idées révolutionnaires dans les campagnes du Bourbonnais*, Montluçon, 1911.
BERNOT, L., y R. Blancard, *Nouville, un village français*, 1952.
BERTAUT, Jules, *Ce qu'était la province française avant la guerre*, 1918.
BERTHOUT, P. C., «Le Clergé français et le peuple à la fin du 19e siècle», *Revue du clergé français*, 1 de marzo y 15 de marzo de 1899.
BERTRAND, Alexandre, *Nos origines. La Religion des Gaulois*, 1897.
BESLAY, François [Un Conservateur], *Voyage aux pays rouges*, 1873.
BESSON, Pierre, *Un Pâtre du Cantal*, 1914. Ejemplar de los Archives Départementales, Cantal, con interpolaciones y profusas anotaciones del autor hechas entre los años 1940 y 1944.
BÉTEILLE, Roger, *La Vie quotidienne en Rouergue avant 1914*, 1973.

BETHAM-EDWARDS, Margaret, *Anglo-French Reminiscences*, Londres, 1900.
—, *France of Today*, 2 vols., Londres, 1892-1894.
BEULAYGUE, Paul, *L'Enseignement du français à l'école rurale*, Foix, 1897.
BIGO, Robert, *Les Banques françaises au cours du XIXe siècle*, 1947.
BIROU, Alain, «Connaître une population rurale», *Économie et humanisme*, suplemento de julio a diciembre de 1957. Introducción a los estudios y sociología rurales.
BLADÉ, Jean-François, *Proverbes et devinettes populaires recueillis dans l'Armagnac et l'Agenais*, 1879.
BLANCHARD, Marcel, *Essais historiques sur les premiers chemins de fer du Midi languedocien*, Montpellier, 1935.
BLANCHON, Jean-Louis, *En Cerdagne. Les Écoles de la Belle époque*, Palau, 1973.
—, *Vie de l'ancienne vallée d'Osséja*, Toulouse, 1973.
BLANQUI, Adolphe, *Du déboisement des montagnes*, 1848.
—, «Tableau des populations rurales en France en 1850», *Journal des économistes*, 28 (1851) y 30 (1851).
BLOCH, Oscar, *La Pénétration du français dans les parlers des Vosges méridionales*, 1921.
BODARD, Lucien, *Plaisirs de l'hexagone*, 1971.
BODLEY, J. E. C., *Cardinal Manning and Other Essays*, Londres, 1912.
—, *The Church in France*, Londres, 1906.
—, *France*, 2 vols., Londres, 1898.
BOGROS, Edmond, *À travers le Morvan*, Château-Chinon, 1883.
BOILLOT, Félix, *Le Français régional de la Grand'Combe (Doubs)*, 1929.
—, *Traditions populaires de Franche-Comté*, Hamburgo, 1910.
BOIS, Paul, «Dans l'Ouest: Politique et enseignement primaire», *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, 1954.
—, *Paysans de l'Ouest*, ed. de 1960 y ed. abreviada de 1971.
BOISSIER, Albert, «Essai sur l'histoire et l'industrie du clou forgé dans la région de Firminy», *Revue de folklore français*, 1941.
BOLLÈME, Geneviève, *Les Almanacs populaires au XVIle et XVIIIe siècle*, 1969.
—, *La Bibliothèque bleue*, 1971.
BOMBAL, Eusèbe, «La Haute Dordogne et ses gabariers», *Bulletin de la Société des Lettres de la Corrèze*, 1901.
BONASSIES, Jules, *Les Spectacles forains et la Comédie française*, 1875.
BONHEUR, Gaston, *Qui a cassé le vase de Soissons?*, 1963.
—, *La République nous appelle*, 1965.
BONNAMOUR, Jacqueline, *Le Morvan. La Terre et les hommes*, 1966.
BONEFF, Léon y Maurice Bonneff, *La Classe ouvrière*, 1912.
—, *Marchands de folie*, 1913.
—, *Les Métiers qui tuent*, 1900.
—, *La Vie tragique des travailleurs*, s. f. [1908?].
BONNEMÈRE, Eugène, *Histoire des paysans*, 2 vols., 1856. El volumen 2 se refiere al siglo XIX.

BONNET, Batisto, *Vido d'enfant*, 1968.
BONNET, René, *A l'école de la vie*, Nemours, 1945.
—, *Enfance limousine*, 1954.
BONNET, Serge, *La Communion solennelle*, 1969.
—, *Sociologie politique et religieuse de la Lorraine*, 1972.
BONNET, Serge, y Charles Santini, «Les Sauvages de Futeau. Verriers et bucherons d'Argonne au 18e et 19e siècles», *Mouvement social*, 1966.
BORDES, Paul, *De l'influence du chant choral sur les populations rurales*, Foix, 1860.
BORREL, Antoine, *Les Villages qui meurent*, 1932.
BORSENDORFF, Louis-André, *De l'instruction du pauvre. Tablettes d'un horloger*, 1884.
BOSCARY, Gabriel, *Évolution agricole et condition des cultivateurs de l'Aveyron pendant le XIXe siècle*, Montpellier, 1909.
BOUCHARD, Gérard, *Le Village immobile. Sennely-en-Sologne au XVIIIe siècle*, 1972.
BOUCHEY, abate Eugène, *Le Charbonnier dans les bois*, Besançon, 1969. Memorias del hijo de un carbonero que había trabajado él mismo en el oficio; escritas en 1874.
BOUDARD, René, «L'Enseignement primaire clandestin dans le département de la Creuse entre 1830 et 1880», *Mémoires de la Société des Sciences Naturelles et Archéologiques de la Creuse*, vol. 33.
BOUGEATRE, Eugène, *La Vie rurale dans le Mantois et le Vexin au XIXe siècle*, Meulan, 1971.
BOUILLON, Jacques, «Les Démocrates socialistes aux élections de 1849», *Revue française de science politique*, 1956.
BOULARD, Fernand, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, 1954.
BOURDIEU, Pierre, «Célibat et condition paysanne», *Études rurales*, 1962. [Hay trad. cast.: «Celibato y condición campesina», en *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama, 2004, pp. 17-127].
BOURDIEU, Pierre, y M. C. Bourdieu, «Le Paysan et la photographie», *Revue française de sociologie*, 1965. [Hay trad. cast.: «El campesino y la fotografía», en *El sentido social del gusto*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, pp. 51-64].
BOURDIEU, Pierre, y Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement*, 1964. [Hay trad. cast.: *El desarraigo. La violencia del capitalismo en una sociedad rural*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017].
BOURGOING, Adolphe de, «Mémoire en faveur des travailleurs et indigents de la classe agricole des communes rurales de France, présenté aux Chambres et au pays par M. A. de Bourgoing, président du Comice agricole de l'arrondissement de Cosne», Nevers, 1844, en Guy Thuillier, *Économie et société nivernaises au début du XIXe siècle*, 1974.
BOUTEILLER, Marcelle, *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui*, 1966.
—, *Sorciers et jeteurs de sort*, 1958.
BOZON, Pierre, *Histoire du peuple vivarois*, Valence, 1966.

—, «L'Industrie du Seuil de Rives», *Revue de géographie alpine*, 1943.
—, *La Vie rurale en Vivarais*, 1961.
BRAIBANT, Marcel, *Les Paysans d'aujourd'hui*, 1939. Antología.
BREKILIEN, Yann, *Vie quotidienne des paysans en Bretagne au XIXe siècle*, 1966.
BROCHON, Pierre, *La Chanson française*, 3 vols., 1956 y posteriores.
—, *La Chanson sociale de Béranger à Brassens*, 1961.
—, *Le Livre de colportage en France depuis le XVIe siècle*, 1954.
BRUGERETTE, J., *Le Prêtre français et la société contemporaine*, 3 vols., 1933-1938.
BRUN, Auguste, *Le Français de Marseille. Étude de parler régional*, Marsella, 1931.
—, *L'Introduction de la langue française en Béarn et en Roussillon*, 1923.
—, *La Langue française en Provence de Louis XIV au Félibrige*, Marsella, 1927.
—, *Parlers régionaux*, 1946.
—, *Recherches historiques sur l'introduction du français dans les provinces du Midi*, 1923.
BRUN, Clément, *Trois plumes au chapeau*, Grenoble, 1950.
BRUNET, Frantz, *Dictionnaire du parler bourbonnais*, 1964.
BRUNET, Roger, «Les Campagnes commingeoises à la fin du 19e siècle», *Annales du Midi*, 1958.
BRUNO, G. (Augustine Fouillée), *Francinet. Principes généraux de la morale, de l'Industrie, du commerce et de l'agriculture*, 1869.
—, *Le Tour de la France par deux enfants*, 1877.
BRUNOT, Ferdinand, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, vols. 9 (1927) y 10 (1937).
BUDIN, Émile, *Mon village. Monographie de Ivry-en-Montagne*, Dijon, 1965.
BUFFET, Henri-François, *En Bretagne morbihannaise*, 1947.
—, *En Haute-Bretagne*, 1954.
BUISSON, Ferdinand, ed., *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, 3 vols., 1882-1893.
BUNLE, H., «Relation entre les variations des indices économiques et le mouvement des mariages», *Journal de la Société de Statistique de Paris*, 1911.
BURGUIÈRE, André, *Bretons de Plozévet*, 1975.
CAMBRY, Jacques, *Voyage dans le Finistère*, Brest, 1835.
CAMESCASSE, Madame, *Souvenirs. Douai au XIXe siècle*, 1924.
CAMP, Maxime du, «Trois mois en Bretagne avec Flaubert», *Nouvelle revue de Bretagne*, 1947.
CAPOT-REY, Robert, *Géographie de la circulation sur les continents*, 1946.
CARALP-LANDON, R., *Les Chemins de fer dans le Massif Central*, 1959.
CARRON, Marie-Antoinette, *L'Évolution économique d'une commune rurale au 19e et 20e siècle. Sainte-Feyre, Creuse*, 1954.
CASTAN, Yves, *Honnêteté et relations sociales en Languedoc, 1715-1780*,

1974.
CAVAILLÈS, Henri, *La Route française*, 1946.
CAVOLEAU, J.-A., *Statistique ou description générale du département de la Vendée*, 1844.
CÉNAC-MONCAUT, J.-E.-M., *Le Colporteur des Pyrénées*, 1866.
—, *Du conte populaire en Gascogne*, 1860.
—, *Jérôme Lafriche, ou le paysan gentilhomme*, 1859.
—, *Littérature populaire de la Gascogne*, 1868.
CHABIRAND, Raymond, *Amanlis. Histoire d'une paroisse rurale*, Rennes, 1968.
CHAIX, B., *Préoccupations statistiques, géographiques, pittoresques, et synoptiques du département des Hautes-Alpes*, Grenoble, 1845.
CHALLAYE, Félicien, *La France vue de Laval*, 1904.
CHARRIÉ, Pierre, *Le Folklore du Bas-Vivarais*, s. f. [¿1964?].
—, *Le Folklore du Haut-Vivarais*, 1968.
CHATAIGNEAU, Yves, «L'Émigration Vendéenne», *Annales de géographie*, 1917. Basado en un estudio personal del autor en 1913.
CHATELAIN, Abel, «Les Migrants temporaires et la propagation des idées révolutionnaires en France au 19e siècle», *1848, Revue des révolutions contemporaines*, 1951.
—, «Les Migrations temporaires françaises au XIXe siècle», *Annales de Démographie historique* (1967), 1968.
—, «Problèmes de méthodes: Les Migrations de la population», *Revue économique*, 1963.
CHAUMEIL, Louis, «Travaux et jours d'un paysan auvergnat», *Annales de géographie*, 1939.
CHEVALIER, Elisa, *Guide pittoresque de la Nièvre*, 1857.
CHEVALIER, Louis, *Classes laborieuses et classes dangereuses*, 1958.
—, *La Formation de la population parisienne au XIXe siècle*, 1950.
—, *Les Paysans*, 1947.
CHEVALIER, Michel, *La Vie humaine dans les Pyrénées ariégeoises*, 1956.
CHOLVY, Gérard, *Géographie religieuse de l'Hérault contemporain*, 1968.
CHOMBART DE LAUWE, Jean, *Bretagne et pays de la Garonne. Évolution agricole comparée depuis un siècle*, 1946.
CHRISTIAN, William A., *Person and God in a Spanish Valley*, Nueva York, 1972. [Hay trad. cast.: *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Madrid, Tecnos, 1978].
Cinq siècles d'imagerie française, Archives du Musée des Arts et Traditions Populaires, 1973.
CLÉMENT, Henry, «Études marchoises. L'Émigration», *Reforme sociale*, 1886.
CLOUGH, Shepard B., *A History of the Flemish Movement in Belgium*, Nueva York, 1930.
COBB, Richard, *The Police and the People. French Popular Protest, 1789-1820*, Londres, 1970.
—, *Reactions to the French Revolution*, Londres, 1972.

COISSAC, G.-Michel, *Mon Limousin*, 1913.
COLIN, Elicio, «L'Évolution de l'économie rurale au pays de Porcay de 1815 à 1930», *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, 1947.
COLLOT, Augustin, *De quelques anciennes traditions relatives au culte de Sainte-Reine en Côte-d'Or*, Dijon, 1949.
COMBE, Paul, *Niveau de vie et progrès technique en France, 1860-1939*, 1956.
COMBES, Anacharsis, e Hippolyte Combes, *Les Paysans français sous le rapport historique, économique, agricole, médical et administratif*, 1853.
COMMINGES, conde de, *Souvenirs d'enfance et de régiment, 1831-1870-71*, 1910.
Congrès provincial de la Société Bibliographique et des Publications Populaires, 1890-1900.
CONSIDÈRE, A., «Utilité des chemins de fer d'intérêt local», *Annales des fonts et chaussées* (Mémoires et documents), 7.ª ser., 3 (1892), y 7 (1894).
COORNAERT, Émile, *La Flandre française de langue flamande*, 1970.
CORBIN, Alain, «Limousins migrants et Limousins sédentaires: Contribution à l'histoire de la région limousine au XIXe siècle (vers 1845~vers 1880)», tesis doctoral, Universidad de París, 1973. Se ha publicado una versión revisada de esta obra con el título *Archaïsme et modernité en Limousin au XIXe siècle, 1845-1880*, 2 vols., 1975. Mis referencias son a la tesis original.
CORDIER, Claude, «La Vie en Bresse autrefois», *Visages de l'Ain*, julio de 1961.
COSTÉRISANT, O., *La Vie rurale fin de siècle dans la région de Brioude*, Clermont, 1945.
CÔTE, Léon, *En montagne bourbonnaise*, Saint-Étienne, 1958.
COUSTEIX, Pierre, «Le Mouvement ouvrier limousin de 1870 à 1939», *L'Actualité de l'histoire,* diciembre de 1957.
CRESSOT, Joseph, *Le Pain au lièvre*, 1943.
CRUBELLIER, Maurice, *Histoire culturelle de la France, XIXe-XXe siècle*, 1974.
CUISENIER, Jean, *L'Ansarine*, 1960.
DAINVILLE, François de, «Taudis ruraux et psychologie paysanne», *Études*, noviembre de 1945.
DANIEL, Tanguy, «Pardons et pèlerinages. Diocèse de Quimper et Leon», original inédito, 1968.
DARMON, Jean-Jacques, *Le Colportage de librairie en France sous le Second Empire*, 1972.
DARNAUD, Firmin, *De l'instruction primaire. Appel aux Ariégeois par un maire de village*, Foix, 1866.
DAUGÉ, abate C., *Le Mariage et la famille en Gascogne d'après les proverbes et les chansons*, 1916.
DAUZAT, Albert, *Les Argots de métiers franco-provençaux*, 1917.
—, «Le Breton et le François», *La Nature*, 1926.

—, *La Défense de la langue française*, 1912.
—, «Le Déplacement des frontières linguistiques du français de 1806 à nos jours», *La Nature*, 1927.
—, *Essais de géographie linguistique, nouvelle série*, 1938.
—, *Glossaire étymologique du patois de Vinzelles*, Montpellier, 1915.
—, *Les Patois*, 1927.
—, *Le Village et le paysan de France*, 1941.
DAVID, Paul, *La Commune rurale*, Toulouse, 1863.
DAVIDOVITCH, André, «Criminalité et répression en France depuis un siècle (1851-1952)», *Revue française de sociologie*, 1961.
DECOUX-LAGOUTTE, Édouard, *Canton de Treignac. Un Coin du Limousin en 1888*, Tulle, 1889.
DEFFONTAINES, Pierre, *L'Homme et la forêt*, 1933.
—, *Les Hommes et leurs travaux dans les pays de la Moyenne-Garonne (Agenais, Bas Quercy)*, Lille, 1932.
DEGHILAGE, Pierre, *La Dépopulation des campagnes*, 1900.
—, *L'Éducation sociale à l'école*, Montdidier, 1906.
DEGRULLY, Paul, *Le Droit de glanage, grapillage, ratelage, chaumage et sarclage. Patrimoine des pauvres*, 1912.
DELACROIX, Henri, *Le Langage et la pensé*, 2.ª ed., 1930.
DELAFOSSE, Marcel, y Claude Laveau, «L'Évolution des marais salants dans l'Ouest de la France au 19e siècle», en Michel Mollat, ed., *Le Rôle du sel dans l'histoire*, 1968.
DELARUE, Paul, y Marie-Louise Ténèze, *Le Conte populaire français*, 2 vols., 1957-1964.
DELEFORTRIE, Nicolas, y Janine Morice, *Les Revenus départementaux en 1864 et en 1954*, 1959.
DELPON, Gustave, *Clermont* [Hérault] *au XIXe siècle*, Lodève, 1878.
DELPON, J.-A., *Statistique du département du Lot*, 2 vols., 1831.
DELUMEAU, Jean, ed., *Histoire de la Bretagne*, Toulouse, 1969.
DEMOLINS, Edmond, *Comment élever et établir nos enfants*, 1893.
—, *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?*, 1897.
DEMOLINS, Edmond, *et al.*, *Les Populations forestières du centre de la France*, 1907.
DERGNY, Dieudonné, *Images, coutumes et croyances, ou livre des choses curieuses*, 2 vols., 1971. Originalmente publicado en Brionne, 1885-1888.
DÉRIBIER DU CHÂTELET, *Dictionnaire Statistique du département du Cantal*, 2 vols., Aurillac, 1852-1853.
DERRUAU-BORNIOL, S., «Le Département de la Creuse. Structure sociale et évolution politique», *Revue française de science politique*, 1957.
DESFORGES, A., *La Vie dans un coin du Morvan*, Nevers, 1911.
DESORMAUX, J., «Enquête sur les parlers savoyards», *Revue savoisienne*, 1911.
DESPRÈS, Armand, *La Prostitution en France*, 1883.
DEUTSCH, Karl, *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into*

the Foundations of Nationality, Nueva York, 1953. Tapa blanda, Cambridge, Mass., 1966.

DÉVIGNE, Roger, *Le Légendaire de France*, 1942.

Devoirs d'écoliers Français recueillis à l'exposition universelle de Paris, 1878, 1881.

DIEUDONNÉ, Christophe, *Statistique du département du Nord*, 3 vols., Douai, 1804.

DOLLINGER, Philippe, ed., *Histoire de l'Alsace*, Toulouse, 1970.

DONIOL, Henry, *La Basse-Auvergne*, 1900. Publicado originalmente en vísperas de la Revolución de 1848.

—, *Les Patois de la Basse-Auvergne*, Montpellier, 1877.

DONNADIEU, S., «Proverbes recueillis en Tarn-et-Garonne», archivos del Musée des Arts et Traditions Populaires, original inédito 49-70.

DONNEDEVIE, Ch.-Bernard, *Histoire de la Commune de Ligardes*, Agen, 1926.

DOUSSINET, Raymond, *Le Paysan saintongeais dans ses bots*, La Rochelle, 1963.

—, *Les Travaux et les jeux en vieille Saintonge*, La Rochelle, 1967.

DROUART, Marie, *L'État actuel du folklore en Haute-Bretagne*, Vitré, 1938.

DROUILLET, Jean, *Folklore du Nivernais et du Morvan*, 5 vols., La Charité-sur-Loire, 1959-1965.

DUBIEF, F., *La Question du vagabondage*, 1911.

DUBOIS, Augustin, *Les Anciens Livres de colportage en Sologne*, Romorantin, 1938.

DUBREUIL-CHAMBARDEL, Louis, «Des patois, des costumes, des feux, etc. Les Effets de la disparition des coutumes locales», *Réforme sociale*, 1905.

DUCHATELLIER, A. M., *De la condition du fermier et de l'ouvrier agricole en Bretagne*, 1849.

—, [A. du Chatelier], *L'Agriculture et les classes agricoles de la Bretagne*, 1863.

DUCHÉ, Émile, *Le Crime d'incendie*, 1913.

DUCLOS, Jacques, *Mémoires*, vol 1: *1896-1934*, 1968.

DUINE, F., *Un Village de France*, Rennes, 1903.

DUMONT, Charles, *Une Semaine dans les Gausses*, Lons-le-Saunier, 1894.

DUMONT, Jean-Marie, *Les Maîtres graveurs populaires, 1800-1850*, Épinal, 1965.

DUMONT, René, *Voyages en France d'un agronome*, 1956.

DUNETON, Claude, *Parler croquant*, 1973.

DUPEUX, Georges, *Histoire sociale et politique du Loir-et-Cher*, 1962.

DUPONT, V., *Quand Eve filait*, Rodez, 1957.

DUPRONT, Alphonse, «Tourisme et pèlerinage», *Communications*, 1967.

DUPUY, Aymé, «Les Livres de lecture de G. Bruno», *Revue d'histoire économique et sociale*, 1953.

DURAND, Alfred, *La Vie rurale dans les massifs volcaniques des Dores, du Cezallier, du Cantal et de l'Aubrac*, Aurillac, 1945.

DURAND-VANGAROU, L., «Le Loup en Bretagne, 1773-1872», *Annales de Bretagne*, dos partes, 1963, 1964.

DURKHEIM, Émile, *Le Suicide*, ediciones de 1912 y 1969.

DUSSOURD, Henriette, *Moulins d'hier*, Moulins, 1967.

EDEINE, Bernard, *La Sologne*, 2 vols., 1974.

ESNAULT, Gaston, *L'Imagination populaire. Métaphores occidentales. Essai sur les valeurs imaginatives concrètes du français parlé en Basse-Bretagne*, 1925.

—, *Le Poilu tel qu'il se parle*, 1919.

FABRE, Daniel, y Jacques Lacroix, *La Vie quotidienne des paysans du Languedoc au XIXe siècle*, 1973.

FABRE, L.-A., *Études économiques et sociologiques dans les Hautes-Montagnes françaises*, 1912-1917. Volumen encuadernado en la Universidad de California, Los Ángeles, Research Library.

FAGE, René, *Autour de la mort*, Limoges, 1927.

—, *Autour du mariage*, Limoges, 1922.

—, *Fontaines à chiffons et saints à rubans*, Tulle, 1920.

FAGOT, P. [Pierre Laroche], *Folklore du Lauragais*, Albi, 1891.

FANON, Frantz, *Les Damnés de la terre*, 1961. [Hay trad. cast.: *Los condenados de la tierra*, Pamplona, Txalaparta, 1999].

FAUCHER, Daniel, «De quelques incidences en France de la révolution agricole du XVIIIe-XIXe siècle», en *Mélanges… Bénévent*, citado más adelante.

FAUVET, Jacques, y Henri Mendras, *Les Paysans et la politique dans la France contemporaine*, 1958.

FEL, André, *Les Hautes Terres du Massif Central*, 1962.

FÉRAUD, J.-J.-M., *Histoire, géographie et statistique du département des Basses-Alpes*, Digne, 1861.

FÉRET, Édouard, *Statistique générale du département de la Gironde*, vol. 1, 1878.

FLANDRIN, Jean-Louis, *Les Amours paysannes*, 1975.

FLAUBERT, Gustave, «Par les champs et par les grèves», en *Oeuvres complètes*, vol. 1: *Voyages*, 1948.

FLEURENT, Joseph, «L'Idée de patrie en Alsace», *Revue politique et parlementaire*, 1907.

FLEURY, Michel, y Pierre Valmary, «Les Progrès de l'instruction élémentaire de Louis XIV à Napoleon III d'après l'enquête de Louis Maggiolo (1877-1879)», *Population*, 1957.

FLORENT, André, *Labruyère, village de France*, 1936.

FORESTIER, Henri, «Une Garçonnade à Vézelay en 1853», *Pays de Bourgogne*, 1954.

—, «La Loi du 18 Novembre 1814 sur l'observation des dimanches et fêtes», *Annales de Bourgogne*, 1956.

—, *L'Yonne au 19e siècle*, 4 vols., Auxerre, 1959-1967.

FORTIER-BEAULIEU, Paul, «Corpus du folklore du mariage dans le département de la Loire (Rive gauche)», archivos Varagnac, original

inédito fechado entre 1936-1937.
FOURCADE, Jacques, *La République de la Province*, 1936.
FOURCASSIÉ, J., «Une Industrie pyrénéenne défunte. La Mendicité», *Annales de la Fondation Pyrénéenne d'Économie Montagnarde*, 1940-1944.
FOVILLE, Alfred de, *Enquête sur les conditions de l'habitation en France*, 2 vols., 1894.
—, *La France économique. Statistique raisonnée et comparative*, vol. 1: *1887*, 1887; vol. 2: *1889*, 1890.
—, *La Transformation des moyens de transport et ses conséquences économiques et sociales*, 1880.
FOX, Edward W., *History in Geographical Perspective. The Other France*, Nueva York, 1971.
FRANCHET, Claude, *Les Trois Demoiselles Colas*, 1946.
FRANÇOIS, Michel, ed., *La France et les français*, 1972.
FRANCUS, Dr. [A. Mazon], *Voyage autour de Privas*, Privas, 1882.
—, *Voyage autour de Valgorge*, Privas, 1879.
—, *Voyage aux pays volcaniques du Vivarais*, Privas, 1878.
—, *Voyage dans le midi de l'Ardèche*, Privas, 1884.
—, *Voyage fantaisiste et sérieux à travers l'Ardèche et la Haute-Loire*, 2 vols., Le Puy, 1894-1895.
—, *Voyage humoristique, politique et philosophique au Mont-Pilat*, Lyon, 1890.
—, *Voyage le long de la rivière d'Ardèche*, Privas, 1885.
FRIEDMANN, Georges, ed., *Villes et campagnes*, 1953.
FURET, François, y Wladimir Sachs, «La Croissance de l'alphabétisation en France (XVIIIe-XIXe siècle)», *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, 1974.
FUSTIER, Pierre, *La Route*, 1968.
GACHON, Lucien, *L'Auvergne et le Velay*, 1948.
—, *Une Commune rurale d'Auvergne du XVIIIe au XXe siècle. Brousse-Montboissier*, Clermont, 1939.
—, *Les Limagnes du Sud et leurs bordures montagneuses*, Tours, 1939.
GADRAT, François, «La Vie du montagnard ariégeois au début du 19e siècle», *Bulletin périodique de la Société Ariégeoise des Sciences, Lettres et Arts*, 1924.
GAGNON, Camille, *Le Folklore bourbonnais*, 2 vols., Moulins, 1948-1949.
GARAVEL, J., *Les Paysans de Morette*, 1948.
GARNERET, abate Jean, *Un Village comtois. Lantenne: Ses coutumes, ses patois*, 1959.
GARRIER, Gilbert, *Paysans du Beaujolais et du Lyonnais, 1800-1970*, 2 vols., Grenoble, 1973.
GAULMIER, Jean, *Terroirs*, 1932.
GAUTIER, abbé Élie, *La Dure Existence des paysans et paysannes*, 1950.
—, *L'Émigration bretonne*, 1953.
—, *Un Siècle d'indigence*, 1950.

GAUTIER, Marcel, *Chemins et véhicules de nos campagnes,* Saint-Brieuc, 1971.
GAZIER, A., *Lettres à Grégoire sur les patois, 1790-1794*, 1880.
GENOUX, Claude, *Mémoires d'un enfant de la Savoie suivis de ses chansons*, 1870. Escrito en 1844.
GÉRARD, Albert, *Les Fêtes populaires dans les Vosges et en Lorraine*, Saint-Dié, 1896.
GERMOUTY, H., «La Chanson des maçons de la Creuse et son auteur», *Mémoires de la Société des Sciences Naturelles et Archéologiques de la Creuse,* 1940.
GILLAND, Pierre, *Les Conteurs ouvriers dédiés aux enfants des classes laborieuses*, 1849.
GIONO, Jean, *Notes sur l'affaire Dominici*, 1955.
GIRARD, Louis, *Les Élections de 1869*, 1960.
—, *La Politique des travaux publics du Second Empire*, 1952.
GIRET, Jean-Paul, *La Vie scolaire et les progrès de l'instruction populaire en Eure-et-Loir, 1833-1882*, tesis doctoral, 1973.
GIRON, Aimé, *La Béate,* 1884.
GIRON, Alfred, *Histoire d'une ferme,* 1880.
GOBINEAU, Arthur de, *Ce qui est arrivé à la France en 1870*, 1970.
GONJO, Yasno, «Le Plan Freycinet 1878-1882. Un Aspect de la grande dépression économique en France», *Revue historique*, 1972.
GONTARD, Maurice, *Les Écoles primaires de la France bourgeoise, 1833-1875*, Toulouse, 1964.
—, *L'Oeuvre scolaire de la 3e République. L'Enseignement primaire en France de 1876 à 1914*, Toulouse, 1967.
GOREUX, L. M., «Les Migrations agricoles en France depuis un siècle et leurs relations avec certains facteurs économiques», *Études et conjoncture*, 1956.
GORSE, abate M. M., *Au bas pays de Limosin*, 1896.
GOSTLING, Frances M., *The Bretons at Home*, Londres, 1909.
GRATTON, Philippe, *Les Luttes de classe dans les campagnes*, 1971.
—, *Le Paysan français et l'agrarisme*, 1972.
GRÉGOIRE, *Papiers de Grégoire*, Bibliothèque Nationale, Cabinet des manuscrits, Fonds français, Nouvelles acquisitions, n.º 2.798.
GRENADOU, Ephraim, y Alain Prévost, *Grenadou, paysan français*, 1966.
GRISE, Auguste, *Coutumes du Trièves au XIXe siècle*, Grenoble, 1939.
GUÉPIDOR, François-Georges, *Petite bourse du travail de province. Étude de moeurs syndicalistes*, Orléans, 1909.
GUICHONNET, Paul, «La Géographie et le tempérament politique dans les montagnes de la Haute-Savoie», *Revue de géographie alpine*, 1943.
GUILCHER, Jean-Michel, *La Contredanse et le renouvellement de la danse française*, 1969.
—, *La Tradition populaire de danse en Basse-Bretagne*, 1963.
—, «Vue d'ensemble sur l'histoire de l'émigration en Auvergne et Rouergue», archivos del Musée des Arts et Traditions Populaires,

original inédito 66.6, fechado en 1965.
GUILLAUMIN, Émile, *Charles-Louis Philippe, mon ami,* 1942.
—, *Dialogues bourbonnais*, Moulins, 1899.
—, *Panorama de l'évolution paysanne, 1875-1935*, 1936.
—, *Paysans par eux-mêmes*, 1953.
—, *Sur l'appui de la Manche (pensées au jour le jour)*, Moulins, 1949.
—, *La Vie d'un simple*, 1904.
GUILLEMIN, Henri, *Histoire des catholiques français au XIXe siècle*, Ginebra, 1947.
GUILLEMOT, A., *Contes, légendes, vieilles coutumes de la Marne*, Châlons-sur-Marne, 1908.
GUYONNET, Georges, *La Carte-postale illustrée*, 1947.
HABASQUE, François-Marie, *Notions historiques, géographiques, statistiques et agronomiques sur le littoral des Côtes-du-Nord*, vol. 1., Saint-Brieuc, 1832.
HALBWACHS, Maurice, *Les Causes du suicide*, 1930.
—, «Genre de vie», *Revue d'économie politique*, 1939.
HALÉVY, Daniel, *Visites aux paysans du Centre*, 1921.
HAMELLE, Paul, «La Crise viticole», *Annales des sciences politiques*, 1908.
HAMERTON, Philip Gilbert, *France and England*, Londres, 1889.
—, *Round My House*, Boston, 1885. Escrito en 1875.
HAMP, Pierre, *L'Enquête*, 1920.
—, *La France, pays ouvrier*, 1916.
—, *Gens*, 1917.
HAUDRICOURT, André, y M. J. B. Delamarre, *L'Homme et la charrue à travers le monde*, 1955.
HAUSSMANN, Georges, *Mémoires du Baron Haussmann*, 3 vols., 1890-1893.
HAYES, Carlton J. H., *France, a Nation of Patriots*, Nueva York, 1930.
HÉMARDINQUER, J. J., *Pour une histoire de l'alimentation*, 1970.
HÉRAULT, Augustin, *Les Gas du bocage vendéen de 1760 à 1960*, Gizay, 1962.
HÉRELLE, Georges, *Études sur le théâtre basque*, 1925.
—, *Le Théâtre rural dans la région pyrénéenne*, 1923.
—, *Les Théâtres ruraux en France*, 1930.
HERTZ, Robert, *Sociologie religieuse et folklore*, 1970. El estudio, publicado en 1928, se realizó antes de la Primera Guerra Mundial, durante la que murió Hertz.
HIGONNET, Patrice, *Pont-de-Montvert. Social Structure and Politics in a French Village, 1700-1914*, Cambridge, Mass., 1971.
HILAIRE, Yves-Marie, «La Pratique religieuse en France de 1815 à 1878», *L'lnformation historique,* 1963.
HOUILLIER, François, «Les Travaux et les jours du paysan», *Études*, 1945.
HUBSCHER, Ronald-Henri, «Le Livre de compte de la famille Flahaut», *Revue d'histoire économique et sociale*, 1969.
HUDRY-MÉNOS, «La Savoie depuis l'annexion», *Revue des deux mondes*, 1

de junio de 1864.
HUGO, Abel, *La France pittoresque,* 3 vols., 1835.
HUGONNIER, Simone, «Tempéraments politiques et géographie électorale… Maurienne et Tarentaise», *Revue de géographie alpine,* 1954.
HYSLOP, Beatrice, *French Nationalism in 1789 According to the General Cahiers,* Nueva York, 1934.
INDY, J. d'., «Les Débuts du ski en Vivarais», *Revue du Vivarais,* 1953.
Instruction primaire. État de l'instruction primaire en 1864, d'après les rapports officiels des inspecteurs d'académie, 2 vols., 1866.
ISAMBERT-JAMATI, V., *Crises de la société, crises de l'enseignement,* 1970.
JACQUEMIN, André, *Épinal et l'imagerie populaire,* 1961.
JALBY, Robert, *Le Folklore du Languedoc,* 1971.
JARRÉ, Georges, «L'Établissement des routes dans le massif du Vercors», *Revue de géographie alpine,* 1921.
JEANTON, Gabriel, *L'Habitation paysanne en Bresse,* Tournus, 1935.
—, *L'Habitation rustique au pays mâconnais,* Tournus, 1932.
—, *La Légende et l'histoire au pays mâconnais,* Mâcon, 1929.
—, *Le Mâconnais traditionaliste et populaire,* Mâcon, 1922.
JOLLIVET, Benjamin, *Les Côtes-du-Nord,* 4 vols., Guingamp, 1854-1859.
JOLLIVET, M., y H. Mendras, *Les Collectivités rurales françaises,* vol. 1, 1971.
JUGE, J. J., *Changements survenus dans les moeurs des habitants de Limoges depuis une cinquantaine d'années,* 2.ª ed, Limoges, 1817.
KANTER, Sanford, «Defeat 1871: A Study in After-War», tesis doctoral, Universidad de California, Los Ángeles, 1972.
KARNOOUH, Claude, «La Démocratie impossible. Parenté et politique dans un village lorrain», *Études rurales,* 1973.
—, «L'Étranger, ou le faux inconnu», *Ethnologie française,* 1972.
KINDLEBERGER, Charles P., *Economic Growth in France and Britain, 1851-1960,* Cambridge, Mass., 1964.
LABAT, Emmanuel, *L'Âme paysanne,* 1919.
—, *En Gascogne,* Agen, 1911. Originalmente publicado en *Revue des deux mondes,* agosto de 1910.
LABORDE, C., «La Civilité villageoise», *Mémoires de la Société des Sciences Naturelles et Archéologiques de la Creuse,* vol. 33.
LABOURASSE, H., *Anciens us, coutumes, légendes, superstitions, préjugés, etc., du département de la Meuse,* Bar-le-Duc, 1903. Basado en gran medida en monografías de profesores de 1889.
LABROUSSE, Pierre, «Trois ans d'école normale à Perpignan», Archives Départementales, Pirineos Orientales, original inédito fechado en 1898, incluyendo el periodo entre 1845-1848.
LABRUNE, abate P., *Mystères des campagnes,* Limoges, 1858. Recogido por un cura rural.
LAFARGE, Madame, *Mémoires de Marie Capelle, Veuve Lafarge,* 4 vols., 1841-1843.

LAFAYETTE, Charles Calemard de, «Esquisse des montagnes», *Annales de la Société d'Agriculture du Puy*, 1854.
—, «Les Paysages et les montagnards du Mézenc», *Annales de la Société d'Agriculture du Puy*, 1854.
LAFONT, Robert, *La Révolution régionaliste*, 1967.
LAGARDE, Louis de, *Nos paysans*, Aix, 1902.
LALLEMENT, Louis, *Folklore et vieux souvenirs d'Argonne*, 1921.
LALOU, Henri, «Des charivaris et de leur répression dans le midi de la France», *Revue des Pyrénées*, 1904.
LANCELOT, Alain, *L'Abstentionnisme électoral en France*, 1968.
La Langue bretonne et les écoles, Saint-Brieuc, 1895. Anónimo; firmado «X».
LAPAIRE, Hugues, «Le Paysan berrichon», *Cahiers du Centre*, 1913.
LARIVIÈRE, Jean-Pierre, *L'Industrie à Limoges et dans la vallée limousine de la Vienne*, 1968.
LASSERRE, Pierre, «Lourdes», *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, 1930.
LATREILLE, André, y René Rémond, *Histoire du catholicisme en France*, vol. 3: *La Période contemporaine*, 1962.
LAURENTIN, R., *Lourdes*, vol. 1, 1957.
LAVERGNE, Léonce de, *L'Agriculture et la population*, 1865.
—, *De la population des arrondissements en 1846 et 1866*, 1868.
—, *Économie rurale de la France depuis 1789*, 4.ª ed., 1877.
LAVIGNE, Bertrand, *Histoire de Blagnac*, Toulouse, 1875.
LAVISSE, Ernest, «L'Enseignement de l'histoire a l'école primaire», en *Questions d'enseignement national*, 1885.
—, *Livret d'histoire de France. Année du certificat d'études*, 1894.
—, *La Première Année d'histoire de France*, 1884.
—, *Souvenirs*, 1911.
—, [con el pseudónimo de Pierre Laloi], *L'Année préparatoire d'instruction morale et d'instruction civique*, 1895.
—, *Petites histoires pour apprendre la vie*, 1887.
—, *La Première Année d'instruction civique*, 1880.
—, (con Thalamas), *Livret d'histoire de France. Opuscule du maître*, 1894.
LAYET, Alexandre, *Hygiène et maladies des paysans*, 1882.
LÉAUD, Alexis, y Émile Glay, *L'École primaire en France*, vol. 2, 1934.
LEBEAU, René, *La Vie rurale dans les montagnes du Jura méridional*, Lyon, 1955.
LEBESQUE, Morvan, *Comment peut-on être Breton?*, 1970.
LE BLOND, Maurice, *La Crise du Midi*, 1907.
LE BOURHIS, Francis, *Étude sur la culture et les salaires en Haute-Cornouaille*, Rennes, 1908.
LECOEUR, Jules, *Esquisses du Bocage normand*, Condé-sur-Noireau, 1883.
LEFEBVRE, Henri, «Perspectives de la sociologie rurale», *Cahiers internationaux de sociologie*, 1953.
—, *La Vallée de Campan*, 1963.

LEFOURNIER, Mathilde, «La Vie alpestre transformée par le ski», *Revue des deux mondes*, 20 de octubre de 1935.
LE GALLO, Yves, *Brest et sa bourgeoisie sous la Monarchie de Juillet*, 2 vols., 1968.
LE GUEN, Gilbert, «D'une révolution manquée à une révolution possible», cap. 12 en Jean Delumeau, citado anteriormente.
LE GUYADER, Frédéric. *Véase* Olivier Perrin y Alex Bouet, citados después.
LEJEUNE, Xavier-Édouard, «Les Étapes de la vie», 3 vols., Universidad de California, Los Ángeles, Biblioteca, original inédito. Cubre el periodo desde 1843 hasta 1870.
LE LANNOU, Maurice, *Géographie de la Bretagne*, vol. 2., Rennes, 1952.
LE MERCIER D'ERM, Camille, *La Question bretonne. Les Origines du nationalisme breton*, Quimper, 1914.
LÉON-PETIT, Doctor, *Histoire d'une nourrice sur lieu*, 1893.
LEPROUX, Marc, *Dévotions et saints guérisseurs*, 1957.
—, *Médecine, magie et sorcellerie*, 1954.
LEROI-GOURHAN, André, *L'Homme et la matière*, 1943.
—, *Milieu et techniques*, 1945.
LEROUX, Alcide, *Du langage populaire dans le département de la Loire-Inférieure*, Saint-Brieuc, 1889.
LE ROY, Eugène, *Jacquou le Croquant*, 1899.
—, *Le Moulin du Frau. Histoire du meunier périgourdin Hélie Nogaret*, 1894.
LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Anthropologie des conscrits français*, 1972.
LE SAUX, Marguerite, *Approche d'une étude de la déchristianisation*, tesis doctoral, 1971.
LESOURD, Alain, y Claude Gérard, *Histoire économique: XIXe et XXe siècles*, 2 vols., 1963.
LEVAINVILLE, J., *Le Morvan*, 1909.
LEVASSEUR, Émile, *La Population française*, vols. 2 y 3, 1891, 1892.
LÉVY-LEBOYER, Maurice, «La Croissance économique en France au XIXe siècle», *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, 1968.
LITTRÉ, Émile, *Comment les mots changent de sens*, 1888.
LIZERAND, Georges, *Un Siècle d'histoire d'une commune rurale, Vergigny*, 1951.
LONGY, F., *Le Canton d'Eygurande*, Tulle, 1893.
—, *Port-Dieu et son prieuré*, Tulle, 1889.
LOUA, Toussaint, *La France sociale et économique*, 1888.
—, *Les Grands Faits économiques et sociaux*, 1878.
LOUBÈRE, Léo, «The Emergence of the Extreme Left in Lower Languedoc, 1848-1851», *American Historical Review*, 1968.
LOVIE, Jacques, *La Savoie dans la vie française de 1860 à 1875*, 1963.
LUGNIER, Antoine, *Cinq siècles de vie paysanne à Roche-en-Forez (Loire), 1440-1940*, Saint-Étienne, 1962.
LYNCH, Hannah, *French Life in Town and Country*, Nueva York, 1905.

MACHENAUD, Roger, «Ardillères en Aunis», archivos del Musée des Arts et Traditions, Populaires, original inédito fechado en 1962.
MAGGIOLO, Louis, *Les Écoles en Lorraine avant et après 1789*, 3ª parte, Nancy, 1891.
MAÎTRE, Jacques, *Les Prêtres ruraux*, 1967.
MALAUSSÈNE, J.-E., *Saint-Jeannet (Alpes-Maritimes)*, 1909.
MALÈGUE, Hippolyte, *Éléments de statistique générale de département de la Haute-Loire*, 1872.
—, *Guide de l'étranger dans la Haute-Loire*, Le Puy, 1866.
—, *Guide du touriste dans la Haute-Loire*, Le Puy, 1886.
MALLET, Georges, *Mes souvenirs de la vie abbevilloise à la fin du XIXe siècle, 1875-1900*, Abbeville, 1950.
MALON, Benoît, «Fragment de mémoires», *Revue socialiste*, enero a julio de 1907. Solo incluye hasta 1850.
MANCEAU, Henri, *Gens et métiers d'autrefois*, Mézières, 1957.
MANDROU, Robert, *De la culture populaire au XVIIe et XVIIIe siècle*, ediciones de 1964 y 1975.
MARCILHACY, Christiane, *Le Diocèse d'Orléans au milieu du XIXe siècle*, 1964.
—, *Le Diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr. Dupanloup, 1849-1878*, 1962.
—, «Émile Zola, historien des paysans beaucerons», *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, 1957.
MARCZEVSKI, Jean, ed., *Le Produit de l'agriculture française de 1700 à 1958*, 1961.
MARIN, Louis, *Les Contes traditionnels en Lorraine*, 1964.
—, *Regards sur la Lorraine*, 1966.
—, «Les Survivances dans les provinces françaises», *Réforme sociale*, 1905.
—, *Les Veillées lorraines*, 1946.
MARION, Marcel, *Histoire financière de la France*, vol. 6: *1876-1914*, 1931.
MARKOVITCH, T. J., *Le Revenu industriel et artisanal sous la Monarchie de Juillet et le Second Empire*, 1967.
MARLIN, Roger, *L'Opinion franc-comtoise devant la guerre de Crimée*, 1957.
—, *La Presse du Doubs pendant la guerre de 1870-71*, Dôle, 1956.
MAROUZEAU, J., *Une Enfance*, 1937.
MASPÉTIOL, Roland, *L'Ordre éternel des champs*, 1946.
MASSÉ, Alfred, *Les Partis politiques dans la Nièvre. De 1871 à 1906*, Nevers, 1910.
MASSEPORT, Jean, «Le Comportement politique du massif du Diois», *Revue de géographie alpine*, 1960.
MATHÉ, R., *Émile Guillaumin*, 1966.
MATORÉ, Georges, *Le Vocabulaire et la Société sous Louis-Philippe*, Ginebra, 1951.

MAUPASSANT, Guy de, «En Bretagne», en *Oeuvres complètes*, vol. 1, 1908. Originalmente publicado en *Nouvelle revue*, 1 de enero de 1884.
MAURIAC, François, *La Province. Notes et maximes*, 1926.
MAUSS, Marcel, «La Nation (notes)», *Année sociologique* (1953-54), 1956.
MAYER, Paul, «En pays normand», archivos del Musée des Arts et Traditions Populaires, original inédito 43-6, fechado en 1905.
MAYEUR, Jean-Marie, *L'Abbé Lemire*, 1968.
—, *Les Débuts de la Troisième République*, 1973.
MAZIÈRES, Jean, *Arsène Vermenouze (1850-1910) et la Haute-Auvergne de son temps*, 2 vols., 1965.
MAZON, A., *Les Muletiers du Vivarais, du Velay et du Gévaudan*, Puy-en-Velay, 1892.
MAZOYER, Louis, «Catégories d'age et groupes sociaux: Les Jeunes Générations françaises de 1830», *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, 1938.
MAZUY, François, *Essai historique sur les moeurs et coutumes de Marseille au 19e siècle*, Marsella, 1854.
Mélanges Daniel Faucher. France méridionale et pays ibériques, Tolón, 1948.
Mélanges géographiques offerts au doyen Ernest Bénévent, Gap, 1954.
MÉLINE, Jules, *Le Retour à la terre et la surproduction industrielle*, 1905.
MENDRAS, Henri, *La Fin des paysans*, 1967.
—, *Novis et Virgin*, 1953.
—, «Sociologie rurale», en Georges Gurvitch, ed., *Traité de sociologie*, vol. 1, 1956.
MÉRAVILLE, Marie-Aymée, *Contes populaires de l'Auvergne suivis d'un mémoire sur la langue et le patois*, 1970.
MERLEY, Jean, *L'industrie en Haute-Loire de la fin de la monarchie de Juillet aux débuts de la Troisième République*, Lyon, 1972.
MESLIAND, Claude, «Fortune paysanne dans le Vaucluse», *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, 1967.
MEYNIER, André A., *À travers le Massif Central. Ségalas, Levézou, Châtaigneraie*, Aurillac, 1931.
—, «Deux hameaux limousins de 1906 à 1946», en *Mélanges Daniel Faucher*, citados anteriormente.
—, «Les Routes entre Aurillac et Mauriac», *Revue de la Haute-Auvergne*, 1933.
MICHAUD, René, *J'avais vingt ans. Un Jeune Ouvrier au début du siècle*, 1967.
MICHEL, Louise, *Mémoires*, 1886.
MICHELET, Jules, *Le Peuple*, Lausana, 1945.
MIGNOT, Cyprien-Hyacinthe, «Mémoires d'un instituteur rural de la région de Bar-sur-Seine», archivos del Musée des Arts et Traditions Populaires, original inédito. Mignot vivió de 1859 a 1939.
MIREUR, Frédéric, *Les Rues de Draguignan et leurs maisons historiques*, 6

vols., Draguignan, 1921-1924.
MISTLER, Jean, *La Librairie Hachette de 1826 à nos jours*, 1964.
MISTLER, Jean, François Blandez, y André Jacquemin, *Épinal et l'imagerie populaire*, 1961.
MISTRAL, Frédéric. *Mes origines. Mémoires et récits*, 1929, originalmente publicado en 1906.
MOISET, M. C., «Les Usages, croyances, traditions, superstitions, etc., ayant existé autrefois ou existant encore dans les divers pays du département de l'Yonne», *Bulletin de la Société des Sciences Historiques et Naturelles de l'Yonne*, 1888.
MONOT, C., *De la mortalité excessive des enfants*, 1872.
—, *De l'Industrie des nourrices et de la mortalité des petits enfants*, 1867.
MONTÉGUT, Émile, «La Démocratie et la Révolution. Les Transformations de l'idée de patrie», *Revue des deux mondes*, 15 de noviembre de 1871.
MONTEILS-PONS, Doctor, *Florac au point de vue de l'hygiène et de la salubrité*, Montpellier, 1855.
MONTUSÈS, Ernest, «Le Député en blouse», *Cahiers du Centre*, 1913. La historia de Christophe Thivrier.
MORÈRE, Philippe, *Notes sur l'Ariège avant le régime démocratique. Le Paysan*, Foix, 1912.
—, «La Révolution de 1848 dans un pays forestier», *Bulletin périodique de la Société Ariégeoise des Sciences, Lettres et Arts*, 1922.
MORIN, Edgar, *Commune en France. La Métamorphose de Plodémet*, 1967.
MORINEAU, Michel, «Y a-t-il eu une révolution agricole en France au XVIII siècle?», *Revue historique*, 1968.
MOSCOVICI, Serge, *Reconversion industrielle et changements sociaux*, 1961.
MOUREU, Charles, *De la petite à la grande patrie*, Toulouse, 1928.
MOURGUES, Marcelle, *La Danse provençale*, Marsella, 1956.
MUSSEL, R., *Le Bas-Maine*, 1917.
—, «Les Genres de vie anciens du Bocage normand», *Bulletin de l'Association des Géographes Français*, 1926.
NADAUD, Martin, *Discours et conférences de Martin Nadaud (1870-1878)*, vol. 2: *Six mois de préfecture…*, Guéret, 1889.
—, *Mémoires de Léonard, ancien garçon maçon*, 1912.
NARFON, Julien de, *La Séparation de l'église et de l'état*, 1912.
NAUTON, Pierre, *Atlas linguistique et ethnographique du Massif Central*, vol. 4, 1963.
NELLI, René, *Languedoc, Comté de Foix, Roussillon*, 1958.
NEUFBOURG, conde de, *Paysans*, 1945.
NISARD, Charles, *Des chansons populaires*, vol. 2, 1867.
—, *Histoire des livres populaires et de la littérature de colportage*, 2 vols., 2.ª ed., 1864.
Niveaux de culture et groupes sociaux, actas del coloquio, 1966, 1967.
NORA, Pierre, «Ernest Lavisse. Son rôle dans la formation du sentiment national», *Revue historique*, 1962.

NORRE, Henri, *Comment j'ai vaincu la misère*, 1944.
NOYON, N., *Statistique de département du Var*, Draguignan, 1846.
OGÈS, Louis, *L'Agriculture dans le Finistère au milieu du XIXe siècle*, Brest, 1949.
—, *L'Instruction primaire dans le Finistère sous le régime de la loi Guizot, 1833-1850*, Quimper, 1935.
OGÈS, Louis, y F. M. Déguignet, «Contes et légendes populaires de la Cornouaille bretonne», *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, 1963.
OZOUF, Jacques, y Mona Ozouf, «Le Thème du patriotisme dans les manuels primaires», *Mouvement social*, 1964.
PALMADE, Guy, «Le Département du Gers à la fin du Second Empire», *Bulletin de la Société Archéologique du Gers*, 1961.
PARAIN, Charles, «Une Falsification: L'Archéocivilisation», *La Pensée*, 1953.
—, «Un Nouveau Mythe: La Civilisation traditionnelle», *La Pensée*, 1949.
PARISET, M. F., *Économie rurale. Industrie, moeurs et usages de la Montagne Noire (Aude et Tarn)*, 1882.
—, *Économie rurale. Moeurs et usages du Lauragais (Aude et Haute-Garonne)*, 1867.
PASQUET, Joseph, *En Morvan. Souvenirs du bon vieux temps*. Château-Chinon, 1967.
PASSAMA, Paul, *Condition des ouvriers viticoles dans le Minervois*, 1906.
PAYNE, Howard C., *The Police State of Louis Bonaparte*, Seattle, 1966.
PÉCAUT, Félix, *L'Éducation publique et la vie nationale*, 1897.
—, *Études au jour le jour sur l'éducation nationale*, 1879.
—, *Quinze ans d'éducation*, 1902.
—, *Rapports d'inspection générale sur l'Académie de Bordeaux*, 1880.
PÉGUY, Charles, *L'Argent*, 1913.
—, «Avertissement» de *Petites garnisons, Cahiers de la Quinzaine*, 5 de diciembre (1904).
—, «Pierre: Commencement d'une vie bourgeoise», en *Oeuvres en prose, 1898-1908*, 1965.
PELICIER, Édouard, *Statistique de la télégraphie privée depuis son origine en France*, 1858.
PERDIGUIER, Agricol, *Mémoires d'un compagnon*, 1943.
PERGAUD, Louis, *Les Rustiques*, 1921, publicado póstumamente; Pergaud murió en 1916.
PERISTIANY, J.-G., ed., *Contributions to Mediterranean Sociology. Mediterranean Rural Communities and Social Change*, Londres, 1968.
PÉROCHON, Ernest, *L'Instituteur*, 1927.
PÉROT, Francis, *Folklore bourbonnais*, 1908.
PERRIN, Olivier, y Alex Bouet, *Breiz Izel ou la vie des Bretons dans l'Armorique*. Nueva edición con notas de Frédéric Le Guyader, Quimper, 1918. Originalmente publicado en 1835.

PERRON, Charles, *Broye-les-Pesmes*, Besançon, 1889.
—, *Les Franc-Comtois*, Besançon, 1892.
—, *Proverbes de la Franche-Comté*, 1876.
PERROT, Michèle, *Les Ouvriers en grève. France 1871-1890*, 2 vols., 1974.
PEYGNAUD, Louis, *Le Bal des conscrits*, Aigurande, 1968.
PIC, M.-Xavier, *La Bête qui mangeait le monde en pays de Gévaudan*, Mende, 1968.
PICAMILH, Charles de, *Statistique générale des Basses-Pyrénées*, 2 vols., Pau, 1858.
PICOCHE, Jacqueline, *Un Vocabulaire picard d'autrefois. Le Parler d'Ételfay (Somme)*, Arras, 1969.
PIERRARD, Pierre, «L'Enseignement primaire à Lille sous la Restauration», *Revue du Nord*, 1973.
PILENCO, Alexandre, *Les Moeurs du suffrage universel en France (1848-1928)*, 1930.
PINCHEMEL, Philippe, *Géographie de la France*, 2 vols., 1964.
—, *Structures sociales et dépopulation rurale dans les campagnes picardes de 1836 à 1936*, 1957.
PITIÉ, Jean, *Exode rural et migrations intérieures en France*, Poitiers, 1971.
PLESSIS, Alain, *De la fête impériale au mur des fédérés*, 1973.
POITRINEAU, Abel, «Aspects de l'émmigration temporaire et saisonnière en Auvergne à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle», *Revue d'histoire moderne*, 1962.
POLGE, Henri, «L'Artisanat dans le Gers sous le règne de Louis-Philippe», *Bulletin de la Société Archéologique du Gers*, 1969.
—, *De quelques légendes et traditions populaires dans la Gascogne gersoise*, Auch, 1957.
—, «Gascon et français», *Bulletin de la Société Archéologique du Gers*, 1953.
—, *Matériaux traditionnels de couverture et de construction dans le Sud-Ouest de la France*, Albi, s. f.
—, *Mon vieil Auch*, Auch, 1969.
POLLIO, Joseph, y Adrien Marcel, *Le Bataillon du 10 août*, 1881.
PONCY, Charles, *La Chanson de chaque métier*, 1850. Por un albañil de Lyon.
PORTAL, Charles, *Le Département du Tarn au XIXe siècle. Notes de statistique*, Albi, 1912.
POTTIER, Eugène, *Chants révolutionnaires*, 1887. Prólogo de Henry Rochefort y Jules Vallès.
—, *Quel est le fou?*, 1884. Prólogo de Gustave Nadaud.
POUEIGH, Jean, *Chansons populaires des Pyrénées françaises*, 2 vols., 1926-1933.
—, *Le Folklore des pays d'Oc*, 1952.
POURRAT, Henri, *L'Homme à la bêche*, 1941.
PRADIER, Doctor, *Histoire statistique, médicale et administrative de la*

prostitution dans la ville de Clermont-Ferrand, Clermont-Ferrand, 1854.
PROST, Antoine, *L'Enseignement en France, 1800-1967*, 1968.
PROST, Henri, *Charles Dumont et le Jura*, 1964.
PUJOS, Inspector, «Recueil des monographies des communes de l'arrondissement de Cahors, rédigées par MM. les Instituteurs de cet arrondissement d'après les instructions et sous la direction de M. Pujos, Inspecteur primaire, 1880-1881», Archives Départementales, Lot, original inédito.
QUELLIEN, N., *L'Argot des nomades en Basse-Bretagne*, 1886.
—, *Chansons et danses des Bretons*, 1889.
—, *Rapport sur une mission en Basse-Bretagne ayant pour objet d'y recueillir les mélodies populaires*, 1883.
RAMBAUD, Placide, *Économie et sociologie de la montagne*, 1962.
—, *Société rurale et urbanisation*, 1969.
RAMBAUD, Placide, y Monique Vincienne, *Les Transformations d'une société rurale. La Maurienne (1561-1962)*, 1964.
Rapports d'inspection générale sur la situation de l'enseignement primaire, 1879-1880, Ministère de l'Instruction publique, 1881.
RASCOL, L., *L'Éducation populaire dans le Tarn, 1896-1899*, Albi, 1899.
REACH, Angus B., *Claret and Olives, from the Garonne to the Rhône*, Londres, 1870.
REDFIELD, Robert, *Peasant Society and Culture*, Chicago, 1956.
RENARD, Jules, *Mots d'écrit*, Nevers, 1908.
—, *Nos frères farouches*, 1907.
—, *Oeuvres*, 2 vols., 1971.
—, *Les Philippe*, 1907. Sin paginar.
RENOUARD, Dominique, *Les Transports de marchandises par fer, route et eau depuis 1850*, 1960.
Résumés des états de situation de l'enseignement primaire, Ministère de l'Instruction publique, s. f.
REUCHSEL, Amédée, *L'Éducation musicale populaire. L'Art du chef d'orphéon*, 1906.
REYNIER, Élie, *Histoire de Privas*, vol. 3, *1789-1950*, Privas, 1951.
—, *Le Pays de Vivarais*, vols. 1 y 2, Valence, 1923, 1934.
—, «Voies de communication du plateau de Vernoux», *Revue du Vivarais*, 1952.
REYNIER, Élie, y Louise Abrial, *Les Écoles normales primaires de l'Ardèche*, Privas, 1945.
RICARD, J. H., *Au pays landais*, 1911.
ROBERT, Charles, *De l'ignorance des populations ouvrières et rurales de la France et des causes qui tendent à la perpetuer*, Montbéliard, 1863. Basado en los informes de los profesores de 1860.
—, «Notes sur l'état de la lecture populaire en France et sur la situation des bibliothèques en 1866», *Bulletin de la Société Franklin*, 1872.
—, *Plaintes et voeux présentés par les instituteurs publics en 1861 sur la situation des maisons d'école*, 1864. Basado en los informes de

profesores de 1860.
ROCAL, Georges, *Croquants du Périgord*, Périgueux, 1934.
ROCHE, Alphonse V., *Provençal Regionalism*, Evanston, (Illinois), 1954.
ROCHE, Jean-Louis, «Carnets de lettres et de rapports à l'Inspecteur de l'Académie», Archives Départementales, Puy-de-Dôme, original inédito. El trabajo de un maestro de pueblo del siglo XIX (1827-1871).
ROLLET, Pierre, *La Vie quotidienne en Provence au temps de Mistral*, 1972.
ROMEUF, Louis de, «La Crise viticole du Midi», *Revue politique et parlementaire*, 1909.
ROMIEU, Marie-Sincère, *Des paysans et de l'agriculture en France au XIXe siècle*, 1865.
ROUBIN, Lucienne, *Chambrettes des Provençaux*, 1970.
ROUCHON, Ulysse, *La Vie paysanne dans la Haute-Loire*, 3 vols., Le Puy, 1933-1938.
ROUGERON, Georges, *Le Conseil général, 1871-1940*, Moulins, 1960. Rougeron fue presidente del Consejo General del Allier.
—, *Le Département de l'Allier sous la Troisième République*, Moulins, 1965.
—, *Le Personnel politique bourbonnais*, Moulins, 1969.
ROUX, Joseph, *Pensées*, 1885. Reflexiones de un cura rural del Corrèze, publicadas con una introducción del *félibre* Paul Mariéton.
ROUX, Paul, *La Dépopulation des campagnes*, 1910.
SABATIER, Robert, *Les Noisettes sauvages*, 1974.
SABBATIER, J., *L'Affaire de La Salette*, 1857.
SAHUC, Régis, *Vent d'Usclades. Us et coutumes dans les montagnes de l'Ardèche*, Le Puy, 1966.
SAND, George, *Le Diable aux champs*, 1865.
SARCEY, Francisque, *Les Odeurs de Paris. Assainissement de la Seine*, 1882.
SAVIGNÉ, E. J., *Moeurs, coutumes, habitudes (il y a plus d'un siècle)*, Vienne, 1902.
SAUVAN, M.-E., «L'Évolution économique du Haut-Diois», *Revue de géographie alpine*, 1921.
SAUZET, L., *Du métayage en Limousin*, 1897.
SCHNAPPER, Bernard, *Le Remplacement militaire en France*, 1968.
SÉBILLOT, Paul, *Coutumes populaires de la Haute-Bretagne*, 1886.
—, Le Folklore de France, vol. 4: *Le Peuple et l'histoire*, 1907.
—, *Littérature orale de la Haute-Bretagne*, 1881.
—, *Les Travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions*, 1894.
SÉGALEN, Martine, *Nuptialité et alliance*, 1972.
SÉGUIN, Jean-Pierre, «Les Canards de faits divers de petit format en France au XIXe siècle», *Arts et traditions populaires*, 1956.
—, *Canards du siècle passé*, 1969.
SÉGUY, Jean, *Le Français parlé à Toulouse*, Toulouse, 1950.

SEIGNOLLE, Claude, *En Sologne*, 1945.
SÉNÉQUIER, Léon, *Connaissance de La Garde-Freinet*, Draguignan, 1965.
SERVAT, J.-M., *Histoire de Massat*, Foix, 1936.
SICARD, Émile, «Essai d'analyse des éléments principaux des constructions nationales actuelles», *L'Année sociologique*, 1967.
SINGER, Barnett Bruce, «Pillar of the Republic. The Village Schoolmaster in Brittany, 1880-1914», tesis doctoral, Universidad de Washington, 1971.
SION, Jules, *Les Paysans de la Normandie orientale*, 1909.
SMITH, Victor, «Chants des pauvres en Forez et en Velay», *Romania*, 1873.
SOBOUL, Albert, «La Communauté Rurale. Problèmes de base», *Revue de synthèse*, 1957.
—, «La Question paysanne en 1848», *La Pensée*, 1948.
SOUVESTRE, Émile, *Les Derniers Bretons*, eds. de 1843 y 1854. (La edición de 1854 está en 2 vols.). Originalmente publicado en 1836.
—, *Les Derniers Paysans*, 2 vols., Bruselas, 1851.
STENDHAL, *Mémoires d'un touriste*, 3 vols., ed. de 1932. [Hay trad. cast.: *Memorias de un turista*, en *Obras completas*, tomo 4, Ciudad de México, Aguilar, 1964].
STEWART, H. F., y Paul Desjardins, *French Patriotism in the Nineteenth Century (1814-1833)*, Cambridge, Inglaterra, 1923.
SURET-CANALE, J., «L'État économique et social de la Mayenne au milieu du 19e siècle», *Revue d'histoire économique et sociale*, 1958.
SZABO, Denis, *Crimes et villes*, 1960.
TAINE, Hippolyte, *Carnets de voyage. Notes sur la province, 1863-1865*, 1897.
TANNEAU, Yves, «L'Instruction dans une commune de Cornouaille au 19e siècle: Pouldergat», *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, 1972.
TARDE, Alfred de, *L'Esprit périgourdin et Eugène Le Roy*, Périgueux, 1921.
TARDE, Gabriel, *La Criminalité comparée*, 1910.
TARDIEU, Ambroise, *L'Auvergne. Guide complet illustré*, Herment, 1886.
—, *Grand dictionnaire historique du département du Puy-de-Dôme*, Moulins, 1877.
TARDIEU, Suzanne, *Meubles régionaux datés*, 1950.
—, *La Vie domestique dans le Mâconnais rural préindustriel*, 1964.
TÉNOT, Eugène, *La Province en Décembre 1851*, 2.ª ed., 1876.
—, *Le Suffrage universel et les paysans*, 1865.
THABAULT, Roger, *L'Enfant et la langue écrite*, 1944.
—, *Mon village, 1848-1914*, 1944. Publicado en inglés como *Education and Social Change in a Village Community*, Nueva York, 1972.
THÉRON DE MONTAUGÉ, Louis, *L'Agriculture et les classes rurales dans le pays toulousain depuis le milieu du XVIIIe siècle*, 1869.
THIBON, Gustave, «Un Exemple d'émiettement humain et économique. L'Évolution du Bas-Vivarais depuis le Second Empire», *Économie et*

humanisme, 1942.
THIERRY, Augustin, *Lettres sur l'histoire de France*, 1827.
THIRIAT, Xavier, *L'Agriculture dans les montagnes des Vosges*, 1866.
—, *La Vallée de Cleurie*, Remiremont, 1869.
THIVOT, Henry, *La Vie publique dans les Hautes-Alpes vers le milieu du XIXe siècle*, La Tronche-Montfleury, 1971.
THOMAS, Edith, *Louise Michel*, 1971.
THOMPSON, E. P., «Rough Music. Le Charivari anglais», *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, 1972.
THUILLIER, Guy, «L'Alimentation au Nivernais au XIXe siècle», *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, 1965.
—, *Aspects de l'économie nivernaise au XIXe siècle*, 1966.
—, «Pour une histoire des gestes», *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, 1973.
—, «La Presse nivernaise au XIXe siècle», *Annales de Bourgogne*, 1966.
TOUBEAU, Albert, «Le Prolétariat agricole depuis 1789, d'après les documents officiels», *La Philosophie positive*, 1882.
TOUTAIN, J. C., *Le Produit de l'agriculture française de 1700 à 1958*, vol. 2: *La Croissance*, 1961.
—, *Les Transports en France de 1830 à 1965*, 1967.
La Tradition en Poitou et Charentes, 1897.
«Le Travail et les techniques», *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1948.
TRÉBUCQ, Sylvain, *La Chanson populaire en Vendée*, 1896.
—, *La Chanson populaire et la vie rurale des Pyrénées a la Vendée*, 2 vols., Burdeos, 1912.
TREMPÉ, Rolande, *Les Mineurs de Carmaux*, vol. 1, 1971.
TUDESQ, André-Jean, *Les Grands Notables en France*, 2 vols., 1964.
TURLIER, Guy, «De quelques aspects de la vie humaine en Sologne bourbonnaise», *Notre Bourbonnais*, parte 1, 1953.
VALAUX, Camille, *La Basse-Bretagne. Étude de géographie humaine*, 1905.
VALDOUR, Jacques, *Ouvriers parisiens d'après-guerre. Observations vécues*, 1921.
VALLÈS, Jules, *Les Blouses*, ed. de 1957.
VAN DE WALLE, Étienne, *The Female Population of France in the Nineteenth Century*, Princeton, New Jersey, 1974.
VAN GENNEP, Arnold, «Le Cycle cérémonial du carnaval et du carême en Savoie», *Journal de psychologie*, 1925.
—, «Le Cycle préhivernal dans les croyances et coutumes populaires de la Savoie», *Revue d'ethnographie*, 1928.
—, *La Décadence et la persistance des patois*, 1911.
—, *Le Folklore de Flandre et du Hainaut français*, 2 vols., 1935-1936.
—, *Le Folklore de l'Auvergne et du Velay*, 1942.
—, *Le Folklore des Hautes-Alpes*, 2 vols., 1946-1948.
—, *Le Folklore du Dauphiné*, 2 vols., 1932-1933.
—, *Manuel de folklore français contemporain*, 7 vols., 1943.

—, *Remarques sur l'imagerie populaire*, 1911.
VARAGNAC, André, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, 1948.
VARTIER, Jean, *Sabbat, juges et sorciers*, 1968.
—, *La Vie quotidienne en Lorraine au 19e siècle*, 1973.
VASSEUR, Gaston, *Lexique serrurier du Vimeu*, Lille, 1950.
VAULTIER, Roger, *Les Fêtes populaires à Paris*, 1946.
VAZEILLES, Marius, *La Situation des paysans corréziens il y a un demi-siècle*, Tulle, 1955. Dos separatas.
VIDAL DE LA BLACHE, P., *Tableau de la géographie de la France*, 1911.
VIDALENC, Jean, *Le Peuple des campagnes*, 1969. Esta obra y la siguiente abarcan el periodo 1815-1848.
—, *Le Peuple des villes et des bourgs*, 1973.
VIGIER, Philippe, *La Seconde République dans la région alpine*, 2 vols., 1963.
Un Village et son terroir. Minot en Châtillonnais, Musée des Arts et Traditions Populaires, 1973.
VILLERMÉ, H., *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers et des employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, 2 vols., 1840.
VINCENT, Marie-Louise, *Le Berry dans l'oeuvre de George Sand*, 1919.
VIOLET, Émile, *Autrefois en Mâconnais*, Mâcon, 1930.
—, *Clessé*, Mâcon, 1929.
—, *Les Veillées en commun*, Mâcon, 1942.
VIPLE, Jean-François, *Sociologie politique de l'Allier*, 1967.
VOGÜÉ, Louis A.-M. de, *Une Famille vivaroise (suite)*, Reims, 1948.
VOGÜÉ, Melchior de, «Notes sur le Bas-Vivarais», *Revue des deux mondes*, 15 de octubre de 1892.
VOISIN, Joseph, «Entre Loire et Allier», *Cahiers du Centre*, 1912.
VOVELLE, Gaby, y Michel Vovelle, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence*, 1970.
VOVELLE, Michel, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, 1973.
VULPIAN, Alain de, «Physionomie agraire et orientation politique dans le département des Côtes-du-Nord, 1928-1946», *Revue française de science politique*, 1951.
WARNER, Charles, *The Winegrowers of France and the Government Since 1875*, Nueva York, 1960.
WOLFF, Philippe, ed., *Histoire du Languedoc*, Toulouse, 1967.
WOLKOWITCH, Maurice, *L'Économie régionale des transports dans le Centre et le Centre-Ouest de la France*, 1960.
WRIGHT, Gordon, *Rural Révolution in France*, Stanford, California, 1964.
WYLIE, Laurence, *Chanzeaux, a Village in Anjou*, Cambridge, Massachusetts, 1966.
—, *Village in the Vaucluse*, Cambridge, Massachusetts, 1957.
YOUNG, Arthur, *Travels in France During the Years 1787, 1788, 1789*, Londres, 1890.

ZELDIN, Theodore, *Conflicts in French Society*, Londres, 1970.
—, *France, 1848-1945*, vol. 1, Londres, 1973.
ZONABEND, Françoise, «Les Morts et les vivants. Le Cimetière de Minot en Châtillonais», *Études rurales*, 1973.

NOTAS

Los nombres completos de los autores, los títulos y los datos de publicación de las obras citadas de forma abreviada figuran en la Bibliografía, pp. 745-772. En las obras citadas de forma completa en estas notas, el lugar de publicación es París, salvo que se indique lo contrario. He utilizado las siguientes abreviaturas en las citas:

AD Archives Départementales
AEP Archives de l'Enseignement Primaire
AG Archives Administratives de la Guerre. Service Historique de l'Armée
AN Archives Nationales
Atlas Atlas folklorique de la France, archivo del Musée des Arts et Traditions Populaires, «Enquête», 1944
ATP Estudios inéditos, Musée des Arts et Traditions Populaires
BFI Bulletin Folklorique de l'Île-de-France
BFS Bulletin de la Société Franklin, 4 (1872)
EA «Enquête sur les formes anciennes de l'agriculture», 1937, archivo del Musée des Arts et Traditions Populaires
HE Monographies d'instituteurs, Archives de l'Enseignement Primaire
JO Journal Officiel
MATP Archivo del Musée des Arts et Traditions Populaires
MR Mémoires et reconnaissances, Archives du Ministère de la Guerre
RDM Revue des deux mondes
RGA Revue de géographie alpine
VA Archivos de Varagnac, incluido Moisson/St. Jean (estudios inéditos del Musée des Arts et Traditions Populaires)

[1]Véase el prólogo de André Siegfried en Thabault, *Mon village*, p. 7.
[2]Varagnac, pp. 58-59.
[3]Wright, pp. V, VI.
[4]AN, *État sommaire des versements faits aux Archives Nationales par les Ministères et les administrations. Supplément*, 3.2 (1957), p. 8: «La comparaison est saisissante entre l'absence quasi totale de documents pour la période 1880-1914 et l'extraordinaire richesse de versements effectués après 1936». Véase también AN, «Ministère de la Justice, Division criminelle, Correspondance 1870-1887», introducción manuscrita con fecha de verano de 1938: «Il semble, à moins qu'un ensemble de documents que j'ignore vienne remplacer ces dossiers détruits de la division criminelle, qu'il sera impossible à l'historien d'écrire la vie journalière de la Troisième République en France entre les années 1870 et 1890».
[5]«Fin-de-Siècle: The Third Republic Makes a Modern Nation», en Mathé Allain y Glenn R. Conrad, eds., *France and North America. Over Three Hundred Years of Dialogue*, Lafayette (Luisiana), 1973.

PRIMERA PARTE
Cómo era todo

1. UN PAÍS DE SALVAJES

Epígrafe: «Avertissement» en *Petites garnisons, Cahiers de la quinzaine*, 5.12 (1904), p. 9.

[6]Balzac, *La Comédie humaine*, 8 (1969), p. 35; AD, Ariège Pe 45 (30 de julio de 1831); Thuillier, «Pour une histoire», p. 257; todas las citas de fuentes militares proceden de AG, MR 2281.
[7]Haussmann, 1, p. 104.
[8]EA, Landes.
[9]Feret, 1; sobre todo p. 310.
[10]AG, MR 1228 (1843), MR 1234 (1843), MR 1207 (1857).
[11]Joseph Roux, p. 147.
[12]AG, MR 1300 (Hte.-Vienne, 1822), MR 1236 (Morbihan, 1822), MR 1231 (Landes, 1843), MR 2281 (Loire-Inf., 1850); Souvestre, *Derniers paysans*, 2, p. 84.
[13]Romieu, p. 319.
[14]AD, Vaucluse M 11-45 (Apt, 15 de febrero de 1850); *Courrier de la Drôme*, 18 de diciembre de 1851; Vigier, 2, pp. 152 y ss., 278, 335;

David, p. 15.
[15]AD, Finistère 10 U 7 (1867, 1886).
[16]AG, MR 2281 (Nièvre, 1862); Bois, *Paysans* (ed. de 1960), pp. 68-69, citando el informe de un inspector de escuelas primarias de 1873.
[17]AN, F1T 9259 (Côtes-du-Nord). Véase también Lagarde, p. 19.
[18]Trébucq, *Chanson populaire en Vendée*, p. 99; Trébucq, *Chanson populaire et la vie rurale*, 1, p. 233. AG, MR 1218 (1825) incluye un informe sobre la zona de St.-Pons y St.-Amand (Hérault) que describe con ironía las costumbres locales, que considera tan extrañas como las de los salvajes. En AD, Pyrs.-Ors. 3M1 224, el *commissaire spécial* de St. Laurent se refiere (11 de febrero de 1896) a «ces contrées à demi-sauvages», habitadas por gentes embrutecidas.
[19]Ardouin-Dumazet, 28, pp. 252-253.
[20]Véase Agulhon, *1848*, p. 120; sin embargo, en ninguno de los expedientes judiciales de los *arrondissements* rurales que he examinado he encontrado indicios de que se procesara a nadie en cumplimiento de dicha ley hasta 1906.
[21]Marcilhacy, «Émile Zola», p. 583.
[22]Merley, p. 247.
[23]Elisa Chevalier, p. 274; AG, MR 1274 (1857).
[24]Léon Gambetta, *Discours et plaidoyers politiques,* 2 (1881), pp. 22, 29.
[25]AN, F179269 Morbihan, (insp. gén., 8 de junio de 1880); *Instruction primaire*, 1: sobre todo p. 805; Trébucq, *Chanson populaire en Vendée*, p. 30.
[26]Combes y Combes, p. 41.
[27]Stendhal, *Vie de Henri Brulard,* citado en François, pp. 769-770; Flaubert, 1, p. 285.
[28]Bardoux, p. 228; Déribier du Châtelet, pp. 180,182.
[29]David, pp. 15-16, 20-22; Bonnemère, 2, p. 352.
[30]AG, MR 2281 (Le Mans, 1861; Bourges, 1862), MR2262 (1873).
[31]Fage, *Autour de la mort*, p. 4; Ardouin-Dumazet, 34, p. 335; Mauriac, p. 34.
[32]Sobre el desprecio que los parisinos en general —y los de clase baja y obrera en particular— sentían por los campesinos, véase René Bonnet, *Enfance*, pp. 24 y ss.: «péquenot», «bouseux», «encore un qui n'a pas été baptisé à Notre Dame», etc.
[33]Le Gallo, 1, pp. 62-65; *La Croix des Côtes-du-Nord*, 23 de diciembre de 1894.
[34]*Encyclopédie*, 6 (1756), p. 527, *s. v.* «Fermier»; Bois, *Paysans* (ed. de 1960), pp. 298, 301.
[35]Mme. Clément-Hennery, *Promenades dans l'arrondissement d'Avesnes* (1828), citado en Van Gennep, *Folklore de Flandre*, 1, p. 14; Demolins, *Supériorité*, p. 226.
[36]Mandrou, ed. de 1975, p. 177; Nelli, p. 33. El *Progrès liberal* de

Toulouse constata que la costumbre aún seguía viva en 1878. Véase Jalby, p. 17. Otros utilizaban el concepto de «raza» en un contexto parecido. Véase Audiganne, *Populations*, 2, p. 49; y Méline, p. 218.
[37]Esnault, *Imagination*, pp. 100-102; Garneret, p. 89; Bodard, pp. 27-28; David, p. 13; Bedlam-Edwards, *France*, 1, p. 164.
[38]Esnault, *Imagination*, pp. 284-285. El habla local solía asimilar la arrogancia de la clase media a las pretensiones de los parisinos. Sobre Picardía, véase Picoche, p. 77. En Saintonge, se decía de los advenedizos: *«On dirait que son thiu é d'la ville de Paris!»* (Doussinet, *Le Paysan*, p. 441).
[39]AD, Ariège 5M3 (5 de julio de 1856); Souvestre, *Derniers paysans*, 1, p. 133.
[40]Halbwachs, «Genre de vie», pp. 439-455. Resulta igual de ilustrativo que, en las 163 páginas del libro de Redfield *Peasant Society and Culture*, se encuentren numerosas referencias a sociedades y culturas de países del mundo islámico, Asia, África y Latinoamérica, pero apenas se mencione Europa.
[41]En 1901, por ejemplo, uno de los muchos estudios sobre el tema se refiere a «la práctica totalidad de nuestros jóvenes». Eugène Montfort, «Les Tendances de la jeunesse française au XXe siècle», *La Revue*, 15 de junio de 1901, pp. 581-609.
[42]Haussmann, 1, p. VII.
[43]Blanqui, «Tableau», 28, pp. 9-13, y 30, p. 1.
[44]*Ibid.*, 30, p. 1; Bonnemère, 2, p. 355. Para la confirmación del pronóstico al cabo de diez años, véase Lavergne, *Agriculture*, p. 416.
[45]Gambetta, *Discours* (citado más arriba en la nota 19), 4, pp. 317-330.
[46]Baudrillart, 3, p. 389.
[47]Lavergne, *Agriculture*, p. 416.
[48]Jules Brame (Nord) en *Moniteur universel*, 19 de junio de 1861, pp. 928-929.
[49]Jeanton, *Légende*, pp. 72-73; Cobb, *Police*, p. 297.
[50]Cénac-Moncaut, *Littérature*, pp. 309, 312; Cénac-Moncaut, *Conte populaire.*
[51]*Évocations*, octubre de 1965, pp. 22-24.
[52]Souvestre, *Derniers Bretons* (ed. de 1843), p. 118.
[53]*Le Patriote savoisien* (Chambery), 9 de septiembre de 1870, citado en Lovie, p. 493.
[54]Corbin, pp. 1087, 1106.
[55]*Ibid.*, pp. 678-679; Vigier, 2, pp. 164, 312-313.
[56]*Times Literary Supplement*, 4 de mayo de 1973, p. 490.
[57]AN, F1c V Loiret 6 (conseil gén., agosto de 1840); *L'Echo du Cantal*, 31 de mayo de 1856.
[58]Gorse, pp. 37, 45; Robert Sabatier, p. 249; Doniol, *Patois*, pp. 107-108; Trébucq, *Chanson populaire en Vendée*, p. 240.
[59]Ardouin-Dumazet, 28, pp. 166-167; Perfin y Bouet, pp. 386-387;

Vazeilles, 2, p. 6; Rouchon, 1, p. 84, y 2, p. 113; Gorse, p. 125.

[60]Decoux-Lagoutte, p. 36; Coissac, p. 238; Marius Vazeilles, *Bulletin de la Société des Lettres, Sciences et Arts de la Corrèze*, 1956, p. 12.

[61]AG, MR 1282 (Puy-de-Dôme, 1850); AD, Ariège 5M3 (1850).

[62]Véase Blanqui, «Tableau», 30, p. 5, que afirma que más de un millón de personas vivían en condiciones miserables como estas a mediados del siglo XIX; AD, Yonne III M1 131 (7 de julio de 1849); y Lafayette, «Paysages», p. 538.

[63]AD, Pyrs.-Ors. 3M1 246 (1888). La *bourrée* procede de Poueigh, *Chansons populaires*, 1, p. 203: *«Bido d'un pastou / Bido régalado / Le maiti léitou / La neit, la calhado».*

[64]J.-A. Delpon, 1, p. 199.

[65]Malon, p. 100.

[66]Chaix, p. 274; Malon, p. 100; Trébucq, *Chanson populaire en Vendée*, p. 244; Pérot, p. 231.

[67]Durand-Vangarou, 1 (1963), p. 337, y 2 (1964), pp. 284, 312; Ardouin-Dumazet, 29, p. 242. Véanse asimismo Violet, *Clessé*, p. 114 (Mâcconais); Vidalenc, *Peuple des campagnes*, p. 99 (Châteauroux); Maupassant, 1, pp. 264-265 (Basse-Bretagne); y Pasquet, p. 135 (Morvan).

[68]Leproux, *Médecine*, p. 30; AD, Finistère 4M (29 de agosto de 1872).

[69]Véase sobre todo AN, BB 1935 y 1936; AD, Pyrs.-Ors. 3M1 246 (29 de abril de 1889); Lovie, p. 314; y Polge, *Materiaux*, p. 22.

[70]AN, 6830 370 (Agen, 6 de enero de 1862).

[71]*Revue de Gascogne*, 1884, citado en Polge, *Materiaux*, p. 22: *«Qui de palhe ague cobert, goarde que lo foec no s'y day de près».*

[72]Bonnemère, 2, pp. 392-393; Buffet, *Bretagne*, p. 38. Incluso antes de la introducción de la maquinaria, las guadañas, que segaban a ras del suelo, y los rastrillos apenas dejaban rastrojos aptos para la paja, como observó el ministro de Agricultura en el caso de Picardía en 1869. Al mismo tiempo, varios departamentos ofrecían subvenciones destinadas a fomentar la sustitución de la paja (Degrully, p. LXXXI).

[73]Michel Chevalier, p. 669; Fourcassie, pp. 63-64; Ardouin-Dumazet, 40, p. 21.

[74]Perron, *Proverbes*, p. 22; *Barbizier*, 1950, p. 376; Francus, *Midi de l'Ardèche*, p. 233.

[75]Cobb, *Police*, pp. 317-318; AN, BB 24 327-347; AD, Yonne III M1 114 (préf., 7 de noviembre de 1839); AN, BB 24 327-347 (préf. Indre, 1848), F[ic] III Ariège 7 (sous-préf. St.-Girons, 27 de diciembre de l853), F[ic] HI Loiret 12 (1856-1868), BB 30 371 (Angers, 18 de julio de 1854).

[76]Blanchard, p. 190; Lavergne, *Agriculture*, p. 102; J. A. Barral, *Agriculture de la Haute-Vienne*, p. VIII.

[77]AN, BB 18 1766, 1769, 1775 (Toulouse, marzo-agosto de 1868).

[78]Bunle, p. 84.

[79]Michel, p. 226, citada en Thomas, p. 21.

[80]Perron, *Proverbes*, p. 66; Charrié, *Bas-Vivarais*, p. 246.
[81]Juge, pp. 139,150; Renard, *Philippe*; Francus, *Voyage Fantaisiste*, 2, p. 36.
[82]Garneret, pp. 25, 30; Esnault, *Imagination*, p. 195. Véanse las imágenes en Meraville, p. 337: «Batailler contre la terre»; «Lutter la vie»; «On lutte la misère», etc.
[83]AN, F[ic] III Hte.-Vienne 11 (préf. Hte.-Vienne, 30 de septiembre de 1858). Sobre la mediocridad, véase la cita de Nicolas-François Cochard, administrador e historiador del Primer Imperio, en Savigné, p. 12. Evocó «la loi divine du travail» el marqués de Beaucourt, presidente de la Société Bibliographique et des Publications Populaires, en el congreso de dicha sociedad en noviembre de 1890, con el apoyo de unas impresionantes palabras de monseñor Dupanloup (*Congrès*, 1890, p. 12).
[84]AG, MR 1218 (Hérault, 1825); Labrune, p. 295; Bardoux, p. 231.
[85]AD, Yonne III M1 234 (comm. de police St.-Florentin, 30 de agosto de 1865); AN, BB 30 373 (proc. gén. Besançon, 13 de julio de 1866); Boscary, pp. 214-217, citando al comm. de police de Aubin (Aveyron), 1866; Bastié, 2, p. 152; AD, Pyrs.-Ors. 3 Mi 224 (comm. spécial St-Laurent, 30 de junio de 1895).
[86]HEII, Cesse (Meuse), 1899; Labourasse; AD, Vosges 11 T 18 (Damas-aux-Bois).
[87]Baudrillart, 3, p. 120.
[88]Lafayette, «Paysages», p. 549; Théron, p. 498.

2. CREENCIAS ABSURDAS

Epígrafe: *Essays. Of Superstition.*

[89]Lavisse, *Année préparatoire*, pp. 41 y ss.
[90]Côte, p. 54.
[91]Littré, p. 13; Leproux, *Médecine*, pp. 30-35 (conjuros para protegerse); Ardouin-Dumazet, 30, p. 147 (Roquefort); Pérot, pp. 34, 141 (escopetas de caza, *marcous*).
[92]Lapaire, pp. 11-12; Déribier du Châtelet, 2, p. 126; Drouillet, 4, pp. 15-16, 31, 62-63. Sobre la suerte de los sacerdotes difuntos, véase también Sébillot, *Folklore*, 4, p. 175.
[93]Séguin, *Canards du siècle passé*, fig. 11; Van Gennep, «Cycle préhivernal», p. 19; Moiset, pp. 128-129. En el Berry de George Sand, los «lobos» u hombres lobo podían ser bandidos disfrazados con pieles de lobo (Vincent, pp. 246-247).
[94]Barral, *Agriculture de la Haute-Vienne*, p. 747; Marcelle Mourgues, «Mérimée à Cannes», *Provence historique,* julio de 1956, p. 194;

Brekilien, p. 226; Hertz, pp. 186-187.
[95]Duclos, 1, p. 24; Jalby, pp. 116, 119 (*«S'érou pas las pooüs, los ritous crébarien de fan»*); Dieudonné, 1, pp. 103-106; Déribier du Châtelet, 2, p. 126.
[96]Souvestre, *Derniers paysans*, 1, p. 28; Brekilien, p. 241; *Petit journal*, junio de 1863; Claude Seignolle, *Les Evangiles du diable* (1967), p. 194; Pérot, pp. 122-123.
[97]Jalby, p. 270; Bouteiller, *Sorciers*, p. 153.
[98]Labrune, pp. 363 y ss.; Marcilhacy, *Diocèse du* XIX*e siècle*, p. 127; Pérot, pp. 25, 104.
[99]Drouillet, 4, sobre todo p. 140; AN, F^{17} 9267 (Lozère, 1881).
[100]Leproux, *Médecine*, pp. 48-49; Barker, *Summers*, p. 241; Feret, 1, pp. 321-322.
[101]Buffet, *Bretagne*, p. 44; Fage, *Fontaines*, p. 5.
[102]Polge, *Quelques légendes*, pp. 71-81.
[103]Polge, *Études et documents* (n. d.), 2, p. 57; Francus, *Valgorge*, pp. 46-47; Pérot, p. 9.
[104]Pérot, p. 40; Violet, *Autrefois*, p. 39; Barker, *Summers*, p. 241; Polge, *Quelques légendes*, p. 76.
[105]Fage, *Autour de la mort*, pp. 11-12.

3. EL PIE DEL REY

Epígrafe: *El Paraíso perdido.*

[106]Brochon, *Chanson française,* 2, pp. 110-112: «Bravant la routine et sa haine, / dans sa valeur puisant son droit, / la mesure républicaine / a détroné le pied de roi».
[107]AD, Cantal, *Répertoire de la série T*, 1, p. 61; AN, F^{1c} III Ariège 7 (25 de julio de 1855).
[108]AD, Vosges 11 T 19 (instituteur Docelles); Bois, *Paysans* (ed. de 1971), p. 227; EA, Bassigny (Hte.-Marne); Ricard, p. 54; Haudricourt y Delamarre, sobre todo p. 415.
[109]Mazon, p. 45.
[110]AD, Gironde, ser. U., Tribunal de Bazas, Police correctionnelle; AN, F^{17} 10757 (Bas-Rhin, 1861).
[111]AN, F^{11} 2734 (*Enquête agricole*, 1867, p. 321), F^{11} 2727 (*Enquête agricole*, 1866, «Résumé des voeux émis dans les commissions départementales»).
[112]AG, MR 1212 (Isère, 1843), MR 2267 (1874); Pujos (Castelnau); Buffet, *Haute-Bretagne*, p. 148; Baudrillart, 3, p. 421; Gorse, pp. 42-43.
[113]Reynier, *Histoire*, 3, p. 151; Pérot, *Folklore*, pp. 155-156; Gorse, pp. 42-43.

[114]J. A. Barral, *Agriculture de la Haute-Vienne*, p. 75.
[115]Hubscher, p. 365.
[116]Perrin y Bouet, p. 90; Collot, p. 10; Dussourd, p. 57; Lejeune, 2, p. 210-211.
[117]Machenaud, p. 51.
[118]Clément Brun, p. 57 (Saboya); Cénac-Moncaut, *Colporteur*, pp. 10-11 (sudoeste); Duchatellier, *Agriculture*, pp. 190-191 (Basse-Bretagne); Le Guyader, p. 12 (Quimper); Anthony, pp. 73-75 (denominaciones bretonas).
[119]Alfred Giron, p. 43; Barker, *Wandering*, p. 119; Gorse, p. 276.
[120]AD, Puy-de-Dôme M.04478 (comm. de police, Brassac, 26 de julio de 1896) y M.04469» (sous-préf., Riom, 25 de septiembre de 1896); Ardouin-Dumazet, 32, p. 209; Valaux, p. 77; Gagnon, 2, p. 260; Chataigneau, p. 426; Bourdieu, «Célibat», p. 55.
[121]Gadrat, p. 130; AN, F^{17} 10757 (Ariège, enero de 1861), BB^{18} 1462 (proc. gén. Limoges, 12 de julio de 1848); Thiriat, *Agriculture*, pp. 10-11; Audiganne, «Métayage», p. 643; AD, Finistère 4M355 (Landerneau, 6 de junio de 1870); Roger Brunet, p. 201.
[122]Norre, p. 9; Ajalbert, *En Auvergne*, p. 77.
[123]Maspetiol, p. 153; Combes y Combes, pp. 174-175 (St.-Gaudens, sudoeste); AG, MR 1223 (Millas, Thuir, etc., Pyrs.-Ors., 1837); Bailly, p. 29 (Brie); Foville, *Enquête*, 1, p. 147 (Bresse); Mazon, pp. 33-34 (arrieros); Ardouin-Dumazet, 28, p. 166 (Corrèze); G.-Michel Coissac, «Les Artisans de village», *Le Limousin de Paris*, 15 de octubre de 1912.
[124]Armengaud, *Populations*, p. 90; Bachelin, *Serviteur*, p. 69; *Evocations*, 1963, pp. 79-83 (el pago en metálico de los salarios en el Bajo Delfinado se convirtió en práctica habitual a partir de 1918); *L'Aubrac*, 2, p. 97; Foville, *Enquête*, 1, p. 147; Ricard, pp. 63-64; Brekilien, p. 78.
[125]Nelli, pp. 171-172; AN, BB 30 370 (Agen, 28 de julio de 1856); Passama, p. 52.
[126]Lavigne, p. 375; AG, MR 1195 (Hte.-Saone) citado en Vidalenc, *Peuple des campagnes*, p. 138; Octave Mirbeau citado por Jean Longuet, *La Raison,* junio de 1908, p. 5.
[127]Francus, *Midi de l'Ardèche*, p. 245: «Qui tire de l'argent / est content. / Il peut payer. / Il faut s'en tenir près».
[128]Gorse, p. 27.
[129]Corbin, pp. 205-207; Francus, *Valgorge*, p. 252.
[130]Marcilhacy, *Diocèse du XIXe siècle*, pp. 138-140; Lavigne, p. 375; «État de la question des caisses d'épargne en France», *Journal des economistes*, julio de 1874, pp. 9-10; Bigo, pp. 207-208.
[131]Portal, pp. 307-310.
[132]Brochon, *Chanson sociale*, p. 67.
[133]Girard, *Politique*, pp. 230-231; Corbin, pp. 205-221 *passim*; J. A. Barral, *Situation*, p. 54; AD, Hte.-Vienne M 101 (junio de 1909).
[134]AN, F^{ic} III Corrèze 3 (sous-préf. Brive, 1852); AG, MR 1300 (Hte.-

Vienne, 1845); AN, Fic III Basses-Alpes (15 de abril de 1856); Pariset, *Lauragais*, p. 187.

[135]Sobre el antisemitismo de la clase obrera, véanse Edmund Silberner, «Socialists and the Jewish Question, 1800-1914», original inédito de mi propiedad, así como las numerosas publicaciones del professor Silberner. Véase también la circular del Ministerio del Interior de 21 de marzo de 1848 (AD, Yonne III M1 116), en respuesta a las agresiones a judíos posteriores a la revolución de febrero. Los poetas populares de mediados de siglo solían identificar a banqueros y usureros con judíos. Véase Poncy, p. XVII (dirigiéndose a su protectora, George Sand) y p. 70. El antisemitismo de las zonas rurales y urbanas de Alsacia está bien documentado; véanse Audiganne, *Populations*, 1, p. 157; Betham-Edwards, *France*, 1, p. 248; y sobre todo, Paul Leuilliot, «L'Usure judaïque en Alsace», *Annales historiques de la Révolution française*, 1930, pp. 231-250; Leuilliot, *L'Alsace au début du XIXe siècle* (3 vols., 1959-1960); y los capítulos de F. L'Huillier en Dollinger, pp. 395-468.

[136]Véase AD, Hte.-Vienne M 741 (sous-préf. St.-Yrieix, 20 de mayo de 1848), sobre el cura de Ladignac, que tenía veinte o treinta deudores en el municipio, que le debían como mínimo 50.000 francos.

[137]Demolins, *Comment élever enfants*, p. 2; Garneret, p. 7.

[138]Thuillier, «Pour une histoire», p. 261.

[139]Bigo, p. 59. Véase también Corbin, p. 202.

4. A SOLAS CON SUS SEMEJANTES

Epígrafe: *Du pouvoir*, París, 1947.

[140]Labat, *En Gascogne*, p. 8 (publicado originalmente en *RDM*, 1 de agosto de 1910, p. 637). Véase también G. H. Bousquet, «Quelques remarques sur l'évolution de l'économie domestique en France depuis Louis-Philippe», *Revue d'histoire économique et sociale*, 1967, pp. 509-538.

[141]Saint-Just citado en C.-J. Gignoux, *Saint-Just* (1947), pp. 231-232; AG, MR 1282 (1827); Blanqui, «Tableau», 30, pp. 3-5; AD, Yonne VIII M45 (10 de febrero de 1847). El aislamiento de algunas zonas puede apreciarse en las primeras líneas de un contrato matrimonial firmado en el Aveyron en los últimos años de la Monarquía de Julio: «Du 14 Janvier 1846. Napoléon par la grâce de Dieu et la volonté nationale, Empereur des Français, à tous présents et à venir. Salut. Par devant Me Jean Victor Auguste G., notaire royal a la résidence de Saint-Chély d'Aubrac». *L'Aubrac*, 3, p. 309, lo cita sin comentarios. Podemos compararlo con un breve de *The Wall Street*

Journal del 8 de agosto de 1975: «El ahorrativo gobernador demócrata Dukakis de Massachusetts aún utiliza el papel de carta que lleva el nombre de su predecesor republicano en el cargo».

[142]Bonnemère, 2, p. 375; Hudry-Ménos, p. 635; Pariset, *Lauragais*, p. 44.

[143]Los ferrocarriles mataron casi tantos viñedos como la filoxera, como los de Brie, por citar un ejemplo, donde en tiempos de la Monarquía de Julio la vid era el cultivo rey de los alrededores de Meaux. Véase Bailly, p. 15.

[144]Meynier, *À travers le Massif Central*, p. 362; Gachon, *Commune*, p. 143; René Dumont, p. 187. Fauvet y Mendras, mapa 8, p. 33, demuestran que la autarquía seguía siendo habitual en gran parte de los departamentos del Aveyron, Cher, el Corrèze, la Dordoña, el Loira Inferior, el Mayenne, el Morbihan, los Bajos y Altos Pirineos, la Sarthe y la Vendée. Véanse también los mapas 10 y 11 de la p. 34.

[145]AG, MR 1282 (1827).

[146]Robert Redfield, «Primitive Merchants of Guatemala», *Quarterly Journal of Inter-American Relations*, 1939, pp. 42-56; Irwin Sanders, *Balkan Village*, Lexington (Kentucky), 1949, pp 105-106.

[147]AN, Dordogne F^{9}177 (préf. a Min. de Guerre, 4 de marzo de 1830); Gadrat, p. 127; Morère, «Révolution de 1848», p. 61. Sobre el Nièvre y el Allier, véase AG, MR 1278 (1841); sobre la Vendée, Cavoleau, pp. 92, 639; sobre los departamentos del Lozère y el Aveyron, AG, MR 1274 (*c.* 1836); y sobre Oléron, AG, MR 1233 (1847). Véase también, sobre Beaulieu, AG, MR 1228 (1843), *Itinéraire de Bayonne à Tulle*, un documento fascinante. Beaulieu-sur-Dordogne era la capital de su cantón del departamento del Corrèze. En 1973 tenía 1.794 habitantes.

[148]Roubin, p. 105. «Mejor tirarse pedos en compañía que morir en soledad», decían en el Bajo Vivarais; y más valía no ganarse la desaprobación de los vecinos porque, como rezaba otro proverbio, «Mal vu, moitié pendu» (Charrié, *Bas-Vivarais*, p. 245.)

[149]Ricard, p. 84 (Landes); Laurentin, 1, p. 51 (Lourdes); Guillaumin, *Appui de la Manche*, p. 73 (para el periodo 1903-1905).

[150]AG, MR 1234 (1822), MR 1274 (1857), MR 2275 (1877); Trébucq, *Chanson populaire et la vie rurale*, 1, p. 51.

[151]AG, MR 1282 (1827).

[152]AG, MR 1274 (1836), MR 1278 (Nièvre, 1840); Lafayette, «Paysages», p. 537; AG, MR 1274 (1826); Rocal, p. 269.

[153]AG, MR 2267 (1873), MR 2275 (1877); Barker, *Wandering*, pp. 173-174; Trébucq, *Chanson populaire et la vie rurale*, 1, p. 51.

[154]Mireur, 5, p. 280.

[155]Véanse, por citar solo algunos de los muchos ejemplos posibles, Jean Caziot, *La Valeur de la terre en France* (1914), p. 299; la introducción de H. Germouty a la edición de 1912 de Nadaud, pp. 11-12; y C.-F. Ramuz, *Salutation paysanne* (1929), p. 22. Las

divisiones administrativas y culturales distaban mucho de ser similares, y los pagos reflejaban estas últimas. Así, hasta la Revolución, Aigurande, en el departamento del Indre, pertenecía al Berry y al obispado de Bourges, aunque administrativamente estaba vinculada a la Marche; pero algunas de sus pedanías pertenecían a la Marche y al obispado de Limoges. Por eso, hasta finales del siglo XIX los habitantes de la parte baja del pueblo (Berry) llamaban a la parte alta «la Marche».

[156]Poueigh, *Folklore*, p. 11: «*Cado terro sa guerro; / cado pais soun bist; / cado bilatge soun lengatge; / cado parsa soun parla; / cado maison sa faiçon*» («Chaque terre sa guerre; / chaque pays son aspect; / chaque village son langage; / chaque lieu son parler; / chaque maison sa façon».)

[157]Gorse, p. 210.

[158]Armengaud, *Populations*, p. 12; AN, F17 9261 (Finistère, 1880), F17 9269 (Morbihan, 1880); Le Lannou, 2, p. 409; Buffet, *Haute-Bretagne*, p. 20.

[159]Renard, *Mots*, pp. 22-25; Dauzat, *Glossaire*, p. 18.

[160]AN, F17 9265 (Loire-Inf., 4 de mayo de 1880).

[161]Audiganne, *Populations*, 2, pp. 99-100.

[162]Gachon, *Auvergne*, p. 145; Wylie, *Chanzeaux*, p. 16; *Barbizier*, 1950, p. 357; Francus, *Voyage fantaisiste*, 2, p. 465.

[163]Michel Chevalier, «La Vallée de Campan et la République d'Andorre», *RDM*, 1837, n.º 4, pp. 618-642, citado en M. Chevalier, p. 659; Perrin y Bouet, p. 185; Valaux, p. 67; Norre, p. 7.

[164]Hérelle, *Études*, sobre todo pp. 70-71. Véase también Assier, 3.ª ed., pp. 231-240.

[165]Esnault, *Imagination*, p. 151; Jeanton, *Légende*, p. 32; Norre, p. 7. En el Borbonesado, la palabra *arcandier*, derivada de *marcandier* ('mercader'), significa 'vagabundo', 'ladrón', 'inútil', como prototipo de muerto de hambre y ladrón (véase R. Brunet, p. 15).

[166]Gorse, p. 210; Van Gennep en el prólogo a Seignolle. Véase también Gadrat, p. 126.

[167]Michel Chevalier, p. 176.

[168]Norre, p. 7; Seignolle, pp. 33-34.

[169]Guillaumin, *Panorama*, p. 60; Roubin, p. 164; Gorse, p. 286; *Barbizier*, 1950, p. 357; Hérelle, *Études*, pp. 165-166; Belbèze, p. 30.

[170]Berthout, p. 23.

5. ¡DE LA JUSTICIA, LÍBRANOS, SEÑOR!

Epígrafe: «La justicia, amigo mío, es como las telarañas: solo atrapa a las moscas pequeñas; los tábanos la rompen».

[171]Blanqui, «Tableau», 30, p. 14; Juge, p. 128; AG, MR 1300 (Hte.-Vienne, 1843); Leproux, *Dévotions*, p. 5.
[172]Leproux, *Dévotions*, p. 5; Bougeatre, p. 17; Esnault, *Imagination*, pp. 227-228; Jeanton, *Légende*, p. 88.
[173]Blanqui, «Tableau», 30, p. 14; Sébillot, *Littérat*ure: «Les huissers sont des fripons, / les avocats sont des liche-plats, / les procureurs sont des voleurs».
[174]Labrune, pp. 267-278. Desde luego, sabían que «los jueces perdonan al vino y ahorcan a la botella». Como decía otro proverbio, «Siempre llueve sobre mojado» (Béteille, pp. 36, 177).
[175]AG, MR 2267 (Ille-et-Vilaine, 1875); Belbèze, p. 108.
[176]AG, ser. G8 (correspondance générale).
[177]A. M. Guerry de Champneuf, *Essai sur la statistique morale de la France* (1833), p. 39; Levasseur, 2, p. 455; Gabriel Tarde, p. 69.
[178]Levasseur, 2, p. 456; Szabo, pp. 39-40.
[179]Davidovitch, pp. 45-47; Levasseur, 2, pp. 443, 450; Robert Vouin y Jacques Leaute, *Droit penal et criminologie* (1956), pp. 45-47. Compárense con A. Q. Lodhi y Charles Tilly, «Urbanization, Crime y Collective Violence in 19th-Century France», *American Journal of Sociology*, 1973, pp. 296-318. Por desgracia, los datos que incluyen solo se refieren a delitos graves. Para una explicación de las estadísticas principales, véase M. Perrot, «Délinquance et système pénitentiaire en France au XIXe siècle», *Annales. E. S. C.*, 1975, sobre todo p. 72.
[180]Véase Corbin, pp. 110-111; y AD, Gers M 2799 (gendarmes Nogaro, 3 de septiembre de 1875).
[181]Perrin y Bouet, pp. 198-200; Séguin, *Canards du siècle passé*, p. 43; Michel Chevalier, p. 611. Para una ilustración impresionante, en relación con el tema, véase el aguafuerte de Auguste Lepère titulado *Pilleurs et épaves* (sin fecha, pero seguramente realizado en la década de 1860 o 1870) en Gabriel P. Weisberg, ed., *Social Concern and the Worker*, Utah Museum of Fine Arts, 1973, n.º 37, p. 86.
[182]AN, F^{11} 712, préf. Nantes, citado por Cobb, *Police*, p. 305. Los cuentos populares muestran escasa simpatía por esos forajidos; la mayoría reflejan el temor y el miedo a su venganza. Lo único que podía librar a los campesinos de sus depredaciones era la ejecución, y de esta, en la mayoría de los relatos, se encargaban los gendarmes, que decapitaban al bandido o lo quemaban vivo. Véase Marie-Aimée Meraville, *Contes populaires de l'Auvergne* (1970), pp. 75-79 y, sobre todo, pp. 116-121.
[183]AN, F^7 12850 (Bastia, 31 de enero de 1896, Calvi, 6 de febrero de 1896, Corte, 5 de febrero de 1896, Sartène, 5 de enero de 1908, y *passim*).
[184]AD, Yonne III M^{22} 17 (sous-préf. Joigny, 17 de abril de 1855); Flaubert, 1, p. 308. Dubief, p. 251, que escribe en 1911, afirma que en

las zonas rurales no había una policía digna de este nombre.
[185]Gabriel Tarde, p. 98; Davidovitch, pp. 41-42. Pero cada vez que los efectivos policiales, como en 1870-1871, se desviaban a funciones militares, el número de *délits constatés* disminuía notablemente. Obsérvese que en 1885 el número de policías (14.886) y de gendarmes (20.874) se situaba aproximadamente en el mismo nivel que en vísperas de la guerra (A. Lacassagne, *Peine de mort et criminalité*, 1908, p. 68).
[186]Henri Polge, comunicación personal al autor, 27 de noviembre de 1973 (clero vasco); A.-E. de Saintes, *Michel, le jeune chevrier* (la novela mencionada); AG, MR 1221 (1835), MR 1223 (1837).
[187]AD, Gers M 2237 (comm. de police, Lombez, 10 de diciembre de 1876), informa de que se podían conseguir fósforos de contrabando en todas partes, y que con el fin de los registros de domicilios, se vendían más que nunca. Véase también AD, Puy-de-Dôme M 04476 (sous-préf. Thiers, 27 de julio de 1890). En los archivos de los tribunales civiles de Ste.-Menehould se encuentran juicios por contrabando de tabaco hasta 1885; hasta 1888, por posesión de cerillas de contrabando; y hasta 1908 por contrabando y venta ilegal de cerillas (AD, Marne 11 U 912 y 915).
[188]J.-A. Delpon, 1, p. 204; AD, Lot 7 M 10 (que está lleno de informes de enfrentamientos parecidos entre pueblos rivales, 1816-1847); Malaussène, p. 13.
[189]AD, Finistère 4 M 322 (2-14 de marzo de 1866).
[190]AD, Puy-de-Dôme M 04478 (1896; 1897), Pyrs.-Ors. 3 M1 246 (1889-1891); *Le Finistère*, enero de 1890 (por si sirve de algo, de los tres casos judiciales de los que se informa en este número, uno fue por robo y los otros dos por violación; uno de ellos, de una menor); AN, F712849; y F712850 (archivos corsos). Francus, *Vivarais*, p. 180, contiene un comentario muy significativo sobre los antaño célebres cuchillos de Montpezat (Ardèche): «L'adoucissement des moeurs parait avoir beaucoup nui au commerce des couteaux». Pero no en las regiones montañosas adyacentes.
[191]AD, Finistère 10 U 7/39. Podrían añadirse los comentarios de Yves Castan sobre la «propensión al recelo, al miedo, incluso al pánico» de los gascones del siglo XVIII ante la menor provocación. El trayecto de vuelta a casa desde una feria al anochecer, a menudo en estado de embriaguez, solía prestarse a graves malentendidos y ataques de pánico que degeneraban en estallidos de violencia no premeditada. Véase André Abbiateci *et al.*, *Crimes et criminalité en France sous l'Ancien Régime* (1971), p. 168.
[192]AD, Gers M 2172 (sous-préf. Lombez, 19 de enero de 1872), Cantal 42 M2 (22 de julio de 1861), Gers M 2799 (comm. de police Lectoure, 16 de marzo de 1875), Marne 11 U 842 (tribunal civil de Ste.-Menehould); *Le Roussillon*, 17 de abril de 1891.
[193]Morère, *Notes*, p. 3.

[194]AD, Finistère 4 M 351 (sous-préf. Châteaulin, 9 de junio de 1853), Ariège 5 M 53^{1} y 5 M 53^{2} (de 1830-1831 a 1846).

[195]Sobre los conflictos relativos a los bosques, véanse Polge, *Man vieil Auch*, p. 52; Deffontaines, *Homme et forêt*, p. 103; Louis Clarenc, «Le Code de 1827 et les troubles forestiers dans les Pyrénées centrales», *Annales du Midi*, 1965, pp. 293-317; AD, Yonne III M^{1} 141 (19 de mayo de 1848), M^{22} 16 (8 de noviembre de 1852); y AN, BB 30 371 (Angers, 25 de agosto de 1851). Sobre las Demoiselles y sus imitadores, véanse Morère, *Notes*, p. 5; Michel Chevalier, sobre todo pp. 357, 720-726; L. Gaillard, *Montagnes de Massat*, Toulouse, 1900; AN, BB^{18} 1460 (proc. gén. Toulouse al Min. Justice, 4 de abril 1848); y AD, Pyrs.-Ors. 3 M1 163 (sous-préf. Prades, 14 de junio de 1879). La canción aparece citada en Michel Chevalier, p. 720.

[196]AD, Basses-Pyrs. (tribunal de St.-Palais, police correctionnelle). Véase también *L'Aubrac*, 2, pp. 27, 99. Perrot, «Délinquance» (citado antes, en la nota 9), p. 72, aporta informaciones esclarecedoras y nos informa de que mientras que entre 1831 y 1835 la media anual de *délits forestiers* rondaba los 135.000, en 1910 dichos delitos fueron solo 1.798.

[197]AD, Gironde, ser. U (tribunal de Bazas, police correctionnelle); AD, Finistère, ser. U (tribunal Châteaulin, police correctionnelle).

[198]*Ibid.*

[199]*Ibid.*, 19 en 1856, 25 en 1880 y 52 en 1906 (mientras que las infracciones relativas a la caza disminuían casi en la misma proporción). Lo mismo pasaba en St.-Palais (Basses-Pyrs.): 25 en 1856, 49 en 1880 y 73 en 1905, aunque en este caso las infracciones en materia de caza empezaron a descender más tarde que en el Finisterre: 19 en 1856, 50 en 1880 y 34 en 1905. A diferencia de los datos de otras procedencias, los registros judiciales y policiales exigen no tanto un análisis de las estadísticas en bruto como una lectura atenta de lo que las evidencias intrínsecas pueden revelar.

[200]Gautier, *Siècle d'indigence*, p. 32.

[201]Dupeux, p. 159; AN, C 956: «Enquête sur le travail agricole et industriel (décrêt du 25 Mai 1848)», Loir-et-Cher; AD, Cantal 110 M1 (22 de enero de 1847).

[202]Armengaud, *Populations*, p. 157.

[203]Sobre Montmerle, véase Gagnon, 2, pp. 294-295. Sobre el carácter crónico de la mendicidad, véanse Jollivet, 3, p. 27; Valaux, p. 273; Baudrillart, 1, p. 629; *Bulletin de la Société d'Emulation des Côtes-du-Nord*, 1875, p. 29; y *L'Aubrac*, 2, pp. 185-186. En el Aubrac, como en otras regiones, parece que los mendigos vagabundos seguían un circuito habitual. Algunos terratenientes reembolsaban a sus arrendatarios el coste de la asistencia.

[204]AN, BB 30 371 Angers (comm. de police Beaupreau, 28 de junio de 1865); Guilcher, *Tradition*, pp. 34-35; Mignot, p. 26; P. Mayer, pp. 10-12; AD, Finistère 4M (Douarnenez, 31 de julio de 1889, 6 de

septiembre de 1890, mayo de 1891; Pont l'Abbé, 24 de octubre de 1889); Lovie, pp. 302-303.
[205]AD, Gers M 2799 (comm. de police Mirande, 15 de octubre de 1876).
[206]Méline, p. 82 y sobre todo p. 214; Dubief, p. 20.
[207]AD, Finistère 10 U 7/57 (tribunal correctionnel de Châteaulin, 6 de mayo de 1886); AD, Cantal 50 M1 (serie de circulares que empieza durante el Segundo Imperio y llega hasta 1901). Véase también AD, Cantal 40 M 11 (abril de 1889). En 1911, según Dubief, los campesinos todavía se mostraban reacios a denunciar a los mendigos por miedo a las represalias (pp. 241-242, 246-247).
[208]Foville, *Enquête*, 1, p. 137.
[209]Levasseur, 2, p. 443; AD, Marne 11 U 842 (tribunal civil de Ste.-Menehould), Basses-Pyrs. (tribunal de St.-Palais, police correctionnelle).
[210]Esto último también podría cumplir una función útil al librar a las comunidades de miembros molestos o no deseados. Véase AD, Finistère 4M (Riec, cerca de Pont-Aven, 31 de diciembre de 1900). La ley de 7 de diciembre de 1874 pretendía acabar con la libertad de los padres de entregar a sus hijos a mendigos profesionales o a saltimbanquis nómadas, pero es evidente que dicha práctica continuó. Véase Dubief, p. 125.
[211]Habasque, 1, pp. 289-290; Souvestre, *Derniers Bretons*, pp. 21, 22.
[212]Arbos, p. 203; Hamelle, p. 626.

6. LA RIQUEZA LINGÜÍSTICA

Epígrafe: *Au bas pays de Limosin*, p. 8.

[213]*Instruction primaire*.
[214]Leroux, p. 18; *Instruction primaire*, 1; AEP, 4, Clamecy (Nièvre), informe correspondiente a 1882-1883; AD, Cantal, manuscrito: «Département du Cantal: Statistique numérique présentant la décomposition par canton du chiffre des conscrits de la classe de 1864 sous le rapport du langage».
[215]AN, F17927I (Basses-Pyrs., 1877; Pyrs.-Ors., 1875).
[216]HE II (Pas-de-Calais).
[217]*Instruction primaire*, 2, pp. 993-994 (Tarn-et-Garonne); 2, p. 72 (Lozère).
[218]Coornaert, pp. 164-165; Dauzat, *Patois*, p. 27.
[219]A. Brim, *Langue*, p. 74; A. Brun, *Recherches*, sobre todo pp. 435-436.
[220]Grégoire, informe leído a la Convención, 16 de pradial, año II

(mayo de 1794), citado por Dauzat, *Patois*, pp. 27 y ss., y por Gazier, pp. 290 y ss.

[221]A. Brun, *Recherches*, pp. 473 y ss.; G. Arnaud, *Histoire de la Révolution dans le département de l'Ariège*, Toulouse, 1904, pp. 47-48; Francisque Mège, «Les Populations de l'Auvergne au début de 1789», *Bulletin Historique et Scientifique de l'Auvergne*, 1905, p. 124 (véanse también pp. 121-122); Gazier, sobre todo p. 280, donde como mínimo uno de los correspondientes de Grégoire contestó en un francés tan malo que algunas de sus frases resultan ininteligibles. Véase también Hyslop, sobre todo p. 48.

[222]Gazier, p. 5.

[223]A. Brun, *Parlers régionaux*, p. III; Gazier, p. 5; Paul Sérant, *La France des Minorités* (1965), p. 30; A. Brun, *Langue*, pp. 96-97. Véase también Cobb, *Police*, p. 336.

[224]AEP, 4 (7 de diciembre de 1834).

[225]Pécaut, *Rapports*, p. 71; Sarcey citado por Maspetiol, p. 294; Baudrillart, 3, p. 7; Mazuy, p. XV; A. Brun, *Parlers régionaux*, pp. 115-116; circular de Monzie del 14 de agosto de 1925, citada por Hayes, pp. 311-312.

[226]Raoul de la Grasserie, *Étude scientifique sur l'Argot* (1907), p. 1; Louis Legrand, *L'Enseignement du français a l'école élémentaire* (1966), p. 39.

[227]Van Gennep, *Décadence*, p. 14.

[228]Gerard; Labrune, p. 57; AD, Cantal 39 M 9 (sous-préf. St.-Flour, 24 de octubre de 1867).

[229]Polge, comunicación personal al autor, 27 de noviembre de 1973; AD, Gers M 2799 (comm. de police Gimaut, 26 de septiembre de 1875). Para un ejemplo de uso de una palabra intraducible, véase, en el archivo del Gers antes citado, commissaire de police Lectoure, 16 de marzo de 1875. Vidalenc, *Peuple des miles*, p. 49, comenta que en el Ródano los oficiales con media paga hacían las veces de intérpretes de auvernés en los tribunales de la región.

[230]AD, Finistère 10 U 7/23 (Châteaulin, 1856) (intérpretes); *Instruction primaire*, 2, p. 950 (en el departamento de Htes.-Pyrénées, donde a menudo se oye declarar a los testigos en *patois*, traduciendo de vez en cuando alguna palabra en beneficio del juez o del jurado); Baudrillart, 3, p. 361 (Ariège); Le Blond (Midi).

[231]Oficiales: AG, MR 1300 (Hte.-Vienne, 1824), MR 1236 (Morbihan, 1827), MR 1274 (Lot-et-Garonne, 1826), MR 1231 (Gironda, Landas, 1844), MR 1228 (Basses-Pyrs., 1856). Médicos: AD Ariège 8 M 28 (1854); Armengaud, *Populations*, p. 328.

[232]AG, MR 1274 (Cantal, Lozère, 1844); Armengaud, *Populations*, p. 429; David, p. 220; Duclos, 1, p. 141.

[233]AG, MR 2262 (Azay-le-Rideau, 1874), MR 2270 (Htes.-Pyrs., 1877), MR 2284 (Montpellier, 1860; Périgueux, 1877); L. Favre, *Parabole de l'enfant prodigue en divers dialectes patois de la France*

(1879); Maupassant, 1, p. 264.

[234]AN, F179275 (Tarn, 1875; insp. gen., 1877; Deux-Sèvres, 1881); F179277 (Vienne, Hte.-Vienne, insp. gen., 1879, 1881); AD, Hte.-Vienne 4 M 85 (informe policial, 13 de enero de 1910).

[235]Pécaut, *Rapports*, pp. 45 (Lot-et-Garonne), 58 (Basses-Pyrs.); Buisson, 1.2, pp. 730, 1650. Obsérvese que, a finales de 1883, cuando Nietzsche se instaló en el casco antiguo de Niza (o «Nizza», como la llama siempre), todos los trabajadores y oficinistas de su barrio hablaban en italiano.

[236]Malègue, *Guide de touriste*; Baudrillart, 3, p. 577; AD, Ariège 5 M 105 (maire Orgeix, 25 de abril de 1887).

[237]Laurentin, 1, p. 153.

[238]Dauzat, *Patois*, p. 32; AD, Puy-de-Dôme F 0275 (1899); Gorse, pp. 11-12.

[239]Betham-Edwards, *France*, 1, pp. 6, 345; Ajalbert, *En Auvergne*, p. 67; Barker, *Wayfaring*, p. 35; Baudrillart, 3, p. 333; Barker, *Wandering*, p. 56.

[240]Desormaux, pp. 254-255; Bloch, pp. 4-7. Maurice Robert, en su edición de Léon Dhéralde, *Dictionnaire de la langue limousine*, Limoges, 1968, 1, p. XLIII, cita el comentario siguiente: «Et si on faisait un congrès de langue d'oc. Hé Di! Millé Dious! Pecaïré! Mais pour que chacun des délégués comprenne, il faudrait que les orateurs s'expriment en français».

[241]Duclos, 1, p. 141; André Martinet, *L'Express*, 24-30 de marzo de 1969, p. 43 (sobre los efectos lingüísticos de la guerra, a los que podría añadirse el testimonio de Picoche, p. X); P. Barral, *Département de l'Isère*, p. 71; Bloch, pp. 4-7. La comedia de Simin Palay *Lou Franchiman* (1927), ambientada en el Bearnés, representa una situación de este tipo, en la que los jóvenes del pueblo se sienten tentados por la lengua nacional y «se avergüenzan de la gente de su tierra […] que solo sabe hablar en mal francés» (véase Gaston Guillaume, *Le Théâtre Gascon*, 1941, pp. 95-99). Ya lo advertía un viejo refrán bearnés: «*Qu'auera maü per lous Bernès quoun lous hilhs parlent francès*» («Mal les irá a los bearneses cuando sus hijos hablen francés»), citado en G. B. de Lagreze, *La Société et les moeurs en Béarn*, Pau, 1886, p. 347.

[242]Violet, *Clessé*, p. 128; Dauzat, *Patois*, p. 33; Laborde, p. 357; P. Barral, *Département de l'Isère*, p. 71; Leon Deries, *L'Institutrice au pays normand*, Saint-Lô, 1899, p. 4.

[243]Bardoux, p. 239.

[244]Mazuy, pp. 75-76; A. Brun, *Français*, pp. 12-13; A. Brun, *Parlers régionaux*, pp. 8-9.

[245]Alphonse Roche, p. XVIII. Veinte años más tarde, se imprimían diez mil ejemplares del *Armana*.

[246]Beslay, p. 97.

[247]A. J. Rance, «L'Académie d'Arles», *Revue de Marseille et de Provence*, noviembre de 1888, p. 486; Louis Gaillardie, *Dans les rues de*

Toulouse, Toulouse, 1898; Poueigh, *Folklore*, p. 190; Malaussène; Dauzat, *Patois.*
[248]Clough, pp. 276-278; Coornaert, pp. 266-267 (p. 287: en 1857 los ayuntamientos de Bailleul y Cassel seguían extendiendo los certificados de nacimiento y defunción en latín). *Instruction primaire*, 1, p. 64, se refiere al mismo problema en Córcega: todo el mundo se expresaba en corso, incluso en las escuelas, hasta 1862; pero como los *actes de l'état civil* se redactaban en francés, el uso de esta lengua empezaba a extenderse.
[249]Coornaert, pp. 306-307.
[250]Mayeur, *Abbé Lemire*, p. 15; Baudrillart, 2, p. 277.
[251]Coornaert, pp. 323, 324.
[252]Duchatellier, *Agriculture*, p. 181; P. M. F. Pitre-Chevallier, *La Bretagne ancienne et moderne*, 1845, p. 648, citado por Le Gallo, 2, p. 402; Flaubert, 1, p. 314, y más adelante en la p. 326.
[253]Prefecto de Finisterre, 1881, citado por Le Gallo, 1, p. 61; AD, Finistère 4M (préf., octubre de 1879); *Revue pédagogique*, 15 de octubre de 1892, p. 376, 15 de marzo de 1894, p. 217.
[254]*Revue pédagogique*, 15 de octubre de 1892, p. 376, 15 de marzo de 1894, p. 217; Perrin y Bouet.
[255]Drouart, p. 24.
[256]Gostling, pp. 34, 109, 137; D. A. G. Tregoat, *L'Immigration bretonne à Paris*, 1900, p. 9; Le Bourhis, p. 9; Bonneff y Bonneff, *Classe*, p. 197.
[257]Bonneff y Bonneff, *Classe*, p. 197; Lebesque, p. 117.
[258]Baudrillart, 1, pp. 424-426.
[259]*La Langue bretonne*.
[260]A. Brun, *Langue*, p. 9: «*La plume et l'encrier appellent le français*».
[261]Dauzat, «Breton», p. 227; Dauzat, *Glossaire*, p. 10.
[262]*Instruction primaire*, 1, p. 129; Boillot, *Français*.
[263]Morvan: Baudiau, 1, pp. 52-53; Forestier, *Yonne*, 1, p. 373. Borgoña y Champaña: AG, MR 2264 (Côte-d'Or, 1875), MR 2268 (Marne, 1877). Poitou: L. Buffieres, *Géographie communale* [...] *du département des Deux-Sèvres*, Niort, 1875, p. 48. Beauce y Perche, Société Archéologique de l'Eure-et-Loir, estudio de 1868, manuscrito n.º 21 de la biblioteca municipal, Chartres, citado por Giret, p. 17. Marche: Corbin, pp. 448 y ss. Moulins: Pérot, p. 119. Véase también HE II sobre la Argonne.
[264]Renan citado por Jacques Monfrin, en François, p. 773; HE II (St.-Chely, Ste.-Enimie de Lozère, 1888); Ardouin-Dumazet, 31, p. 183; Wylie, *Village*, p. 297.
[265]AD, Cantal 39 M 9 (24 de octubre de 1867).
[266]Forestier, *Yonne*, 1, p. 203; AG, MR 1274 (Lot, 1844); J-Sabbatier, p. 132; Marouzeau, pp. 102-103; Doussinet, p. 77.
[267]Arnold van Gennep, *Revue des idées*, 15 de junio de 1911, pp. 8 y ss.; Coissac, pp. 188-189.

[268]Hérelle, *Études*, p. 152.
[269]AG, MR 1218 (Hérault, 1828); Ariane de Felice, «Contes traditionnels des vanniers de Mayun (Loire-Inf.)», *Nouvelle revue des traditions populaires*, 1950, p. 456.
[270]Polge, «Gascon», p. 150.
[271]Fortier-Beaulieu, p. 647.
[272]Berthout, p. 135; Perdiguier, p. 32.
[273]A. Brun, *Parlers régionaux*, pp. 115 y ss.; prólogo de Paul Marieton a Joseph Roux, p. 11; Pariset, *Lauragais*, p. 13. Ejemplos del Ardèche, el Allier, el Lemosín: Reynier y Abrial, p. 9; Darnaud, p. 31. Oblatos: Corbin, p. 995. Sermones bilingües: Polge, «Gascon», p. 152.
[274]Polge, «Gascon», pp. 148, 152 (citando *La Semaine religieuse de l'archidiocèse d'Auch*, 1901, pp. 401, 423).
[275]Dauzat, «Breton», pp. 273-278.
[276]Escarnio del *patois*: Leroux, p. 1; Marouzeau, p. 29. Papel de las mujeres: R. Thevenelle, *Revue pédagogique*, 15 de diciembre de 1891, p. 536; André Guilcher, «L'Habitat rural à Plouvien», *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, 1948, pp. 36-39; Dauzat, «Breton». Comentario de un oficial: AG, MR 1218 (1824).
[277]Garneret, pp. 8-9; A. Brun, *Parlers régionaux*, pp. 132-135.
[278]Dauzat, *Essais*, pp. 2-4.
[279]Seguy, pp. 7-8; A. Brun, *Parlers régionaux*, pp. 135 y ss.; A. Brun, *Français*, p. 17; Dauzat, *Patois*, pp. 33 y ss. Simin Palay, *Franchiman* (véase la nota 29 aparecida anteriormente) es una caricatura de un tipo muy común, que hablaba una mezcla heterogénea de gascón y francés: «*Puis après, bous sabez, faut aboir des magnières des gens dé comme il faut. Et j'en connais pas guères qu'ils soient, comme on dit, un quelqu'un distingué. Moi, bous sabez, je fus dé tire arremarqué*». Un personaje muy conocido de los relatos populares de Saintonge es Chanfroésit, cuyo nombre deriva de *chanfroéser*: hablar el francés mal y con afectación. Así es como se despide Chanfroésit: «*Et aghréghez mes civilizations accélérées*» (Doussinet, *Les Travaux*, p. 333).
[280]Sobre los Vosgos y el Mosa, respectivamente, véanse Bloch, p. 125, y Labourasse, pp. 19-20.
[281]Paul Cornu, «Les Parlers nivernais», *Cahiers du Centre*, 5.54 (julio de 1913), pp. 31-35.
[282]Polge, comunicación personal al autor, 27 de noviembre de 1973. Compárese con Redfield, p. 48, sobre el Yucatán, donde el maíz tiene un nombre en el campo y otro en el mercado donde se vende.
[283]Lefebvre, *Vallée*, p. 219.
[284]Dauzat, *Patois*, pp. 49-53.
[285]Doniol, *Patois*, p. 52; Brekilien, p. 77. Véase también C. Bally, p. 83; Dauzat, *Défense*, p. 79; y F. Marullaz, *Hommes et choses de Morzine*, Thonon, 1912, pp. 216-217.
[286]Al igual que la forma antigua que cita Littré: *parleüre*.
[287]J. Sabbatier, pp. 1-5. Para vocablos parecidos en las Landas y el

Yonne, véanse Ricard, p. 98, y Lizerand, p. 55, respectivamente.
[288]Francus, *Valgorge*, p. 16; Duneton, pp. 90-94. Deutsch, p. 62, comenta: «Los silencios son elocuentes. Sin ellos no hay lenguaje». Marouzeau, pp. 30-36, sostiene que los campesinos del Lemosín no tenían una palabra para designar el amor, y se limitaban a describirlo; y Baudrillart, 3, p. 422, señala que, a falta de una palabra equivalente al francés *respect*, los campesinos del Tarn recurrían al término que designa el temor, de modo que se enseñaba a los niños a temer a su padre; sin embargo, Dhéralde (citado antes en la nota 28), 2, p. 278, incluye en su léxico las palabras *omour*, *omouroucha* y *omouron*, además de *respe*.
[289]Duneton, pp. 84-85; Mendras, «Sociologie», p. 323.
[290]Labat, *Ame*, p. 178.
[291]Duneton, pp. 185, 194; Labat, *Ame*, p. 179; Bonheur, *République*, p. 32; Senequier, pp. 186 y ss.; Charles de Tourtoulon, *Des Dialectes et de leur classification* (1890); Beaulaygue, p. 6. De ahí la importancia de la familiaridad con esta otra cultura ajena y sus referentes; algo que podían adquirir los vendedores ambulantes o los veteranos del ejército, pero no los ancianos de pueblo, y que, en otras circunstancias, las nuevas generaciones podrían adquirir en mayor grado que las viejas.
[292]Duneton, pp. 101-102. Duneton comenta que en francés no hay más de cuatro palabras para designar determinados utensilios de cocina, mientras que el habla del Corrèze cuenta con diez (pp. 105-106, 201). Dhéralde (véase la nota 28), 2, p. 283, anota 47 equivalentes locales de la palabra «pájaro» (*oseu*).
[293]Gorse, pp. 8-9.

7. FRANCIA, UNA E INDIVISIBLE

Epígrafe: *Lettres sur l'histoire de France*.

[294]Taine, prólogo al volumen 1 de *Les Origines de la Révolution en France* (1875).
[295]Lavisse, *Livret d'histoire. Année du certificat d'études*, pp. 13, 19; Lavisse (con la colaboración de Thalamas), *Opuscule*, pp. 28-29.
[296]Albert Soboul, «The French Revolution in Contemporary World History», Universidad de California, Los Ángeles, coloquio organizado por el departamento, fotocopia, abril de 1973, p. 4. Véase también, por ejemplo, Albert Mathiez, *La Révolution française* (1939), 1, p. 69.
[297]Benda, pp. 11, 74, 76, 91-92. Véase también Pierre Fougeyrollas, *La Conscience politique dans la France contemporaine* (1963), p. 316.
[298]Dupront en François, pp. 1440, 1442.
[299]AG, MR 2153 (1860) en la zona de Clermont y Riom. En la

misma época, el *abbé* Féraud escribía que los hombres de Fours (Bajos Alpes) se habían visto obligados «a abandonar su patria» para buscar en otra parte el sustento que sus tierras no alcanzaban a proporcionarles (p. 409). Véase también Dupront en François, p. 1442. Vidalenc cuenta que, en Lyon, a los auverneses y demás inmigrantes *horsains* los trataban como a extranjeros, y que durante las penurias de 1848 los lioneses hicieron un «enérgico» llamamiento en pro de su expulsión *(Peuple des villes*, p. 49).
[300]Hayes, pp. 3-5, 15.
[301]Blanqui, *Déboisement*, p. 21; Angus B. Reach, *Claret and Olives. From the Garonne to the Rhone* (Londres, 1870), p. 59; Renan citado por Benda, pp. 7-8.
[302]Marc Bloch, *Annales*, 31 de marzo de 1934, p. 180.
[303]Juge, p. 116; Arthur Young, *Travels During the Years 1787, 1788 and 1789* (Londres, 1792), pp. 146-147.
[304]A. Brun, *Introduction*, p. 58; Grégoire, *Papiers*, St.-Calais (Sarthe), Ambérieux (Ain); Cobb, *Police*, pp. 307, 313, 315. Véase también Hyslop, pp. 62, 185, 186, 190.
[305]A. Brun, *Introduction*, pp. 110 y ss.
[306]AN, F179262 (octubre de 1880); Barrès, 6, pp. 294, 295; Labourasse, p. 86.
[307]Coissac, p. 423; Deffontaines, *Hommes et travaux*, p. 400; Labat citado por Paul Masson, *La Provence au 18e siècle*, Aix, 1935, 1, p. XXIX; Mazuy, pp. 181, 224-225; Henri Vienne, *Esquisses historiques. Promenades dans Toulon ancien et moderne*, Toulon, 1841, citado por Agulhon, *Ville ouvrière*, p. 48.
[308]AG, MR 2280 (Bouches-du-Rhone, 1859, 1862).
[309]Hertz, p. 116.
[310]AG, MR 1228 (St.-Jean-Pied-de-Port, 1846); p. Pécaut, *Rapports*, p. 52, repetido casi palabra por palabra por Buisson, 1.2, p. 2507; AG, MR 1223 (Pertús, 1844); Alphonse Roche, p. 49.
[311]Joseph Roux, p. 183; Aimé Giron, p. 45; Coornaert, p. 324. Boulanger ganó las elecciones.
[312]Paul Sérant, *La France des minorités* (1965), p. 103; AN F179262 (octubre de 1880); Hyslop, p. 314.
[313]Marlin, *Opinion*, pp. 7-8; Lovie, p. 495.
[314]Gobineau, pp. 145, 150-54, 161; George Sand, «Journal», *La Revue politique et parlementaire*, 1870, pp. 593, 596, 608; Reynier, *Histoire*, 3, p. 308; Corbin, pp. 1349-1351; Kanter, *passim*. A modo de confirmación, véanse los recuerdos de guerra de Gabriel Monod, que durante el conflicto estuvo destinado en el servicio de ambulancias de campaña: *Allemands et Français* (1872). Sobre los *francs-tireurs*: «Bandits, terreur du paysan qu’ils pillaient, battaient et ne défendaient pas» (p. 109). Sobre los campesinos de Beauce: «Démoralisés et égoïstes, ils étaient incapables de s’imposer un sacrifice pour nos soldats ou nos blessés, tandis que la peur et l’intérêt en faisaient

souvent les allies des Allemands». Un oficial en activo en el este de Francia en octubre de 1870 aporta más detalles: en Belverne (Haute-Saône), «la population […] n'a pas pour nous de grandes sympathies. Au fond, son plus grand désir est que nous nous en allions pour laisser les Allemands arriver en paix, et je crois qu'on ne peut, ici, se fier à personne… Mais comme il est pénible de se considérer, en France, comme en pays ennemi». Al cabo de unos días, en la región de Baume-les-Dames (Doubs), «en général nos reconnaissances sont assez mal reçues par les populations». En un pueblo, una patrulla de soldados franceses vio que la gente acudía corriendo a recibirlos con comida y regalos, pero dieron media vuelta en cuanto se percataron de que no eran prusianos (Comminges, pp. 245, 255-256.)

[315]Gobineau, sobre todo pp. 39-40; Flaubert (29 de abril de 1871) citado por Guillemin, p. 285; Barrès, 13, p. 88 (Nancy); Mignot, pp. 6 y ss. (Bar-sur-Seine); Sébillot, *Folklore*, 4, pp. 403-404.

[316]Sobre la Saboya, véase AN, BB 30 390 (proc. gén. Chambery). Véase también Lovie, caps. 7 y 8, sobre todo p. 429 (informe del teniente coronel Borson de julio de 1864 al mariscal Randon, Archives de l'Armée, 361); pp. 542-545 (sobre Gambetta); y pp. 560, 569 (para 1873 y 1874, respectivamente). Es probable que pasara lo mismo en Niza, que se acababa de incorporar a Francia en 1860 y que recibió el trato propio de una colonia en la etapa posterior a su anexión, al igual que los nizardos, a quienes los franceses despreciaban por considerarlos retrógrados, según Jacques Basso, *Les Élections legislatives dans le département des Alpes-Maritimes de 1860 à 1939* (1968), pp. 79-80. El prefecto, que se daba cuenta de los resquemores entre la población local, se refiere al tema a menudo, en particular en un informe de 1869 en el que habla de la desconfianza de los anexionados hacia «l'element français», expresión que tachó para sustituirla por «l'element nouveau». También en Niza parece que se produjeron disturbios en 1870-1871 (véase Basso, pp. 87, 118-127).

[317]Rambaud y Vincienne, p. 34.

[318]Le Roy Ladurie, pp. 25-26, 70, 80-81. Parece corroborar este compromiso el *Annuaire du Doubs*, Besançon, 1843, p. 153, que revela que el 1 de enero de 1841 había en el Doubs 57 *insoumis*, en comparación con los 400 del departamento del Loira, los 684 del Cantal, 736 en Haute-Saone y 1.309 en los Bajos Pirineos. Sobre la fama de las gentes del Ariège como expertos en evitar el servicio, véase Gadrat, p. 130.

[319]AG, $G^{8}1$ (1853), $G^{8}183$ (Pyrénées, 1874-1876), MR 2283 (Ponts-de-Cé, 1859), 2280 (Córcega, 1860; Hérault, 1862), 2284 (Allier, 1864).

[320]AG, MR 1268 (Loiret, 1828), 2277 (Brie, 1860), 2280 (Béziers [Hérault], 1862; Niza, 1869), 2262 (Puy-de-Dôme, 1873), 2284, 2261 (Gironda, 1873).

[321]AG, MR 2262 (Hte.-Vienne, 1873; valle del Indre [Indre-et-Loire],

1873), 2261 (Hérault, 1874), 2270 (Gard y Vaucluse, 1877). Véase también MR 2284 (Hte.-Vienne, 1876), que prevé que cabe esperar «la obediencia pasiva [de la población de Isle y Aixe] siempre que se tenga fuerza suficiente para imponerla; pero es inútil esperar cualquier ayuda espontánea en circunstancias críticas».

[322]Francus, *Midi de l'Ardèche*, pp. 177-178.

[323]La información de este párrafo y de los siguientes procede de tres obras de Paul Sébillot, *Folklore*, 4, pp. 370-373, 379, 401; *Notes sur les traditions*, Nápoles, 1888, p. 11; y *La Bohème galante* (1873), p. 73; y de Bérénger-Féraud, *Reminiscences,* p. IV.

[324]Jean Adhémar en Bibliothèque Nationale, comp., *La Légende napoleonienne* (1969); Sébillot, *Folklore*, 4, pp. 394 y ss.

[325]Bodley, *Cardinal Manning*, p. 185; *Le Figaro*, 3 de febrero de 1907; Meynier, «Deux hameaux», p. 370; Maurice Huet, *Sabres de bois, Fusils de paille!!!* (1905), pp. 70-71.

[326]Fleurent, p. 325; V. Dupont, p. 118; Belbèze, p. 108; Jean Yole, *Le Malaise paysan* (1929), p. 264; AD, Puy-de-Dôme M 0127 (3 de mayo de 1843); Pécaut, *Études*, p. 26; Dupront en François, p. 1465; Gambetta, discurso pronunciado en Le Havre en abril de 1872, citado por Gontard, *Oeuvre*, p. 5.

[327]AD, Finistère 44 J 3.

[328]AN, F179277 (Hte.-Vienne). Los volúmenes del libro de visitas de Domrémy se encuentran en AD, Vosges. De todos modos, véase *Le Figaro*, 3 de febrero de 1907: entre los reclutas encuestados en 1906, la justa mitad no había oído hablar de Juana de Arco. Una menor proporción, seguramente, que en décadas.

[329]Bouteiller, por supuesto, es la bestia negra de Barrès. Véase *Les Déracinés* en Barrès, 3, p. 202.

[330]Carlton J. H. Hayes, *Essays on Nationalism*, Nueva York, 1926, p. 5.

[331]Alexandre Sanguinetti, citado en *Le Figaro*, 12 de noviembre de 1968.

[332]E. J. Hobsbawm, «From Social History to the History of Society», *Historical Studies*, Nueva York, 1972, p. 23.

[333]Van Gennep, *Décadence*, pp. 4-5: «Vivre, c'est envahir». ¡Más que darwinismo social, esto es bergsonismo social!

8. EL TRABAJO DE LA TIERRA

Epígrafe: *En province.*

[334]Véase la tabla 3 de Georges Dupeux, *La Société française, 1789-1960* (1964), p. 20. Podría añadirse que, al final del Segundo

Imperio, menos de una de cada cuatro personas vivía en poblaciones de más de cinco mil habitantes, mientras que en 1911 eran el 38,4 por ciento.

[335]Véanse Zeldin, *France*, 1, pp. 105-106; y Mayeur, *Debuts*, pp. 58-59. Pinchemel, *Géographie*, 1, p. 192, da cifras distintas.

[336]Compárense las cifras de los censos franceses de 1866 y 1896 desglosadas en *L'Economiste français*, 4 de enero de 1902.

[337]AD, Creuse M 0710 (20 de diciembre de 1873). Como se aprecia en EA, Morbihan, p. 11, muchos productos no figuran en las estadísticas, en parte porque se destinaban al autoconsumo o al trueque, y en parte porque los campesinos solían ocultar una parte de la cosecha por miedo a los recaudadores de impuestos. Para un análisis crítico razonado de las limitaciones de la Encuesta Agrícola de 1866-1867, véase doctor L. Vacher, *L'Enquête agricole dans le département de la Corrèze*, Brive, 1874.

[338]Labrousse en Fernand Braudel y Ernest Labrousse, *Histoire économique et sociale de la France, 1660-1789* (1970), p. 739; Jacques Bujault, citado por Vidalenc, *Peuple des campagnes*, p. 348; oficial citado en *ibid.*, p. 355.

[339]Redfield, p. 27; Corbin, p. 33 (tablas comparativas de pesos de animales sacrificados) y p. 30 (cultivos principales, 1840-1852); E. Muret de Bort, «L'Agriculture ancienne et la nouvelle en Limousin», *Agriculture du centre*, 1866, pp. 40 y ss.

[340]Compárese Soboul, *Question*, p. 57, con AG, MR 2267 (Aisne, 1875) y 2268 (Marne, 1877); Corbin, pp. 36-38; Norre, pp. 4-5; Auge-Laribe, *Politique*, p. 104; y Lovie, p. 170.

[341]Corbin, p. 607.

[342]Elicio Colin, «L'Évolution de l'économie rurale au pays de Porzay de 1815 à 1930», *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, 1947, pp. 61 y ss.; EA, Côtes-du-Nord, p. 11; EA, Lozère; AD, Puy-de-Dôme M 04478 (Brassac, 7 de marzo de 1897); Ricard, p. 59; Bombal, p. 514 (Hte.-Dordogne); EA, Basses-Alpes, pp. 25-27 (Valensole). Mesliand, p. 135, sitúa el paso de la economía de subsistencia a la de consumo de los campesinos del Vaucluse entre 1900 y 1930.

[343]Pérot, p. 206; Doussinet, *Les Travaux*, pp. 196, 342. Se encuentran nombres parecidos en la mayor parte de Francia, como Malemoisson, Malijai o Maljasset (*male jacet*) en los Bajos Alpes, donde también se encuentra una aldea llamada Infernet ('Infiernillo'); Féraud, pp. 225, 256, 376, 418.

[344]Daniel Faucher, *Évolution récente du genre de vie dans les campagnes françaises* (1953, separata).

[345]Michel Chevalier, pp. 142, 146; AD, Marne 11 U 843.

[346]EA, Allier 37, p. 7, Corrèze 37, 1, p. 4; Deffontaines, *Homme et forêt*, p. 33 (que añade que la transformación fue más rápida donde los terratenientes participaron activamente en la misma). Véase Musset, *Bas-Maine*, pp. 336-337, sobre el Mayenne, donde las tierras en

barbecho bajaron de 90.350 hectáreas en 1852 a 75.457 en 1862 para caer hasta unas ínfimas 23.607 hectáreas en 1892. Hubo quien abandonó por completo esta práctica, mientras que otros redujeron la duración del barbecho de dos años a solo uno. Pero «poco a poco, los campesinos abandona[ro]n la práctica de dejar sus tierras en reposo».

[347]Corbin, pp. 387, 568. Una vez más, lo importante es hasta qué punto cambió la situación con el paso del tiempo. Vidalenc, *Peuple des campagnes*, p. 346, nos informa de que el barbecho prácticamente había desaparecido en la Alta Normandía hacia 1850, aunque perdurase en algunos lugares de la región. En cuanto a los pastos comunales, en Île-de-France aún existían en la década de 1890.

[348]Théron de Montaugé, p. 605; Barral citado por Corbin, p. 585; Corbin, p. 583. Garneret, p. 36, comenta que en Lantenne los contratos de arriendo antiguos indican que se gastaban cuatro carros de estiércol por *journal*. En los años cincuenta del siglo XX, la cifra se había incrementado hasta 8-12 carros para el trigo y 15-20 carros para remolachas o patatas.

[349]AG, MR 1180 (Moselle, 1838); Corbin, pp. 33, 602. Compárese con Stendhal, 3, p. 128.

[350]Sobre Mayenne, véase Musset, *Bas-Maine*, pp. 307, 352-353; y Bodard de la Jacopière, *Chroniques craonnaises*, Le Mans, 1871, p. 31.

[351]Hérault, p. 180 (Vendée); Suret-Canale, p. 303; Buffet, *Haute-Bretagne*, p. 117; Lullin de Chateauvieux, *Voyages agronomiques* (1843), 2, p. 444.

[352]Ardouin-Dumazet, 27, pp. 280-281.

[353]Cordier, p. 34; Sion, p. 349; EA, Dordogne, Seine-Inférieure.

[354]Gran parte de la información que contiene este apartado se basa en EA, *passim*. Véanse también Gachon, *Brousse-Montboissier*, p. 43; F. Benoît, *Provence*, p. 160 (proverbio provenzal); F. Benoît, *Histoire*, p. 28; Lovie, pp. 168-169; y R. Brunet, p. 195. Colin (citado previamente en la nota 9) señala que en el Finisterre aún se empleaba el arado de madera en paralelo al de hierro hacia 1870-1871, mientras que el arado brabante hizo su aparición en 1901.

[355]EA, Indre-et-Loire.

[356]Perrin y Bouet, pp. 137, 145; F. Benoît, *Histoire*, pp. 46-48 (en 1858 la Sociedad Agrícola del Aveyron llamó a segadores del Tarn para animar a los aveyroneses a utilizar la guadaña); EA, Gard, Indre, Hte.-Marne y otros; Michel Chevalier, p. 693; Soboul, *Communauté*, p. 306.

[357]Vazeilles, 2, p. 9; Abel Chatelain, «La Lente Progression de la faux», *Annales: E. S. C.*, 1956, pp. 495-499; EA, Gers. Téngase en cuenta que antaño se consideraba un sacrilegio emplear la guadaña para segar cereales (comunicación personal de Henri Polge). Véase también F. Benoît, *Histoire*, pp. 46-48.

[358]EA, Aveyron y *passim*.

[359]J. A. Barral, *Agriculture du Nord*, p. 50; R. Brunet, p. 196; Foville, *Enquête*, 2, p. 318; *Evocations*, 1963, pp. 79-83.

[360]Véanse F. Benoît, *Histoire*, p. 23; H. Chobaut, «L'Industrie des fourches de Sauve», *Mémoires de l'Académie de Nîmes*, 1926-1927, Nîmes, 1927, p. 109; y los juiciosos comentarios de Leroi-Gourhan, *Milieu*, pp. 383-386.
[361]EA, Meurthe-et-Moselle, 37, pp. 6-7; Perrin y Bouet, p. 149.
[362]Thabault, *Mon village*, pp. 95, 99, 155, 156, 158; Haudricourt y Delamarre, pp. 420-422.
[363]Cuisenier, pp. 91-92.
[364]Sobre la estructura de los campos y cómo esta afecta a la sociedad y a las mentalidades, véanse Marc Bloch, *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, Oslo, 1931; y la reseña de Jules Sion, «Une Histoire agraire de la France», *Revue de synthèse*, marzo de 1932.
[365]EA, Côtes-du-Nord.
[366]Hudry-Ménos, p. 605; Corbin, pp. 30, 35; AN, F[ic] III, Hte.-Vienne 8 (sous-préf. Rochechouart), 29 de diciembre de 1858; EA, Tarn, Nièvre; Thibon, p. 40; AD, Pir.-Orient., 30 de septiembre de 1895.
[367]Valaux, p. 137; Vidalenc, *Peuple des campagnes*, p. 341; P. Mayer, pp. 4-5; J. A. Barral, *Situation*, p. 29 (las inversiones en tierras tenían una rentabilidad del 2-3 por ciento; en ganado, del 8-10 por ciento). La obra de Barral *Agriculture de la Haute-Vienne*, que se basa en las visitas y encuestas de la década de 1870, pone de manifiesto el papel clave del capital, la iniciativa científica y la contabilidad racional (inspiradas y basadas, a su vez, en el capital) en el desarrollo y mejora de las tierras. Los campesinos comunes y corrientes no podían competir en esa categoría. Para más detalles, véanse Giovanni Hoyois, *Sociologie rurale* (1968), p. 37; y E. Afire, *De l'histoire et de l'évolution de la race bovine limousine* (1926).
[368]J. A. Barral, *Agriculture du Nord*, 2, p. VIII.
[369]Véanse AN, C 3372 (1884, informe sobre la práctica profesional de la agricultura, Limoges); y Corbin, pp. 607, 608. Para ejemplos concretos, véanse *La Réforme sociale*, 1885, p. 466; Betham-Edwards, *France*, 1, pp. 63-64; Ardouin-Dumazet, 34, p. 5; y R. Dumont, en *Bulletin de la Société Française d'Économie Rurale*, julio de 1954, p. 22.
[370]Serge Bonnet, *Sociologie*, pp. 29-30, 32; Longy, *Canton*, pp. 111-112; EA, Côtes-du-Nord, Creuse, Ille-et-Vilaine.
[371]Foville, *France*, 2, p. 93; EA, Calvados, Jura; Le Guen, pp. 476-477.

9. DÁNOSLE HOY

Epígrafe: *Vie et opinions de M. Frédéric Thomas Graindorge* (ed. de 1959), 2, p. 274.

[372]Charrié, *Bas-Vivarais*, p. 240.
[373]Garneret, pp. 198, 242; Perron, *Proverbes*, p. 60. Véase también Jalby, p. 198.
[374]S. Tardieu, *Vie domestique*, p. 119; AD, Ariège 5M3 (31 de enero de 1862).
[375]Merley, pp. 236-237; AD, Hte.-Loire P5907-5913 (1881), P5853 (1851).
[376]Garneret, p. 200; Théron de Montaugé, pp. 81-82, 433; J.-A. Delpon, 1, pp. 194-196; Bonnemère, 2, p. 481.
[377]Souvestre, *Derniers Bretons* (ed. de 1854), 2, p. 147; Malon, p. 104; Chaix, p. 274; Clément Compayre, *Guide du voyageur dans le département du Tarn*, Albi, 1852, citado en Armengaud, *Populations*, p. 151.
[378]Lapaire, p. 7; Drouillet, 2, p. 77; Lafayette, p. 538; Thuillier, *Aspects*, p. 70. El texto íntegro del informe puede verse en Bourgoing, sobre todo p. 403.
[379]AG, MR 2280, 2281, 2284; J.-A. Delpon, 1, p. 194. En 1888, Decoux-Lagoutte comentó que, si los jornaleros de Treignac parecían flojos, se debía a que estaban mal alimentados, y que, en cuanto les dieran carne y vino, serían más fuertes (p. 55).
[380]Plessis, p. 133; Corbin, p. 81.
[381]AG, MR 2262 (1874); Francus, *Valgorge*, pp. 113-114; Violet, *Clessé*, p. 114. Según AG, MR 2284 (Hte.-Vienne, 1876), la comarca de Aixe e Isle, al sudoeste de Limoges, era más próspera y sus campesinos estaban mejor alimentados que en el resto del departamento. Pero incluso aquí estos apenas comían carne, y subsistían a base de pan de centeno, tortas de maíz, patatas y castañas. En cuanto a la Gascuña, ya lo decía el proverbio: «*Ail e pan, repech dou paysan*» (Daugé, p. 231).
[382]AD, Vosges 11X17; Gautier, *Dure Existence*, pp. 92-96; AD, Puy-de-Dôme F 0274 («Monographie de l'Instituteur de Miremont en Combrailles», 1899).
[383]Ardouin-Dumazet, 34, p. 115.
[384]Le Bourhis, p. 69; Jules Renard, *Le Matin*, 21 de noviembre de 1908. Según Jules Sion, p. 457, en 1909 la alimentación del campesinado normando, más rico, no había mejorado gran cosa desde 1863, con el añadido de algo más de alcohol, pero no de carne. La dieta típica consistía en patatas guisadas, arenques en conserva, queso y sidra rebajada. Thuillier, *Aspects*, p. 60, menciona el caso del capataz de una granja de hacia 1890 que solo comía carne los domingos y añadía algo de queso a las patatas que eran su alimento habitual porque el queso era más barato que la mantequilla. Compárese con Cressot, p. 56, que comenta que apenas se consumía nata porque la mantequilla se vendía a 12 *sous* la libra.
[385]Féraud, p. 145; Doussinet, *Paysan*, p. 210.
[386]Gorse, pp. 92-95.

[387]*Ibid.*, pp. 92-95; Juge, p. 15; Sébillot, *Coutumes*, p. 341; Mignot, pp. 25-26; Bogros, p. 184. Sobre campesinos que venden todo lo que pueden, véanse AG, MR 1198 (Doubs, 1835); Picamilh, 1, p. 311; Max. Sorre, «La Géographie de l'alimentation», *Annales de géographie*, 1952, p. 192; y Vazeilles, 2, pp. 1-4.
[388]AD, Ariège Mh 72 (1845); Garneret, p. 206; Michel Chevalier, pp. 214-215. La relación entre el pan y todos los aspectos de la vida se pone de manifiesto en expresiones de uso común; así, las personas honradas eran «des bonnes pâtes»; las gruñonas o cascarrabias eran «mal cuits»; las que se encontraban mal, «cuits en blanc»; y los malos tragos se hacían «largos como un día sin pan» (Meraville, p. 292).
[389]Layet, p. 166; Drouillet, 2, p. 77; Charrié, *Bas-Vivarais*, p. 316; Betham-Edwards, *France*, 1, p. 109.
[390]Blanqui, «Déboisement», p. 17; René Bonnet, *Enfance*, p. 103; Van Gennep, *Folklore des Hautes-Alpes*, 2, p. 313; Deffontaines, *Homme et forêt*, pp. 79-80; Esnault, *Imagination*, p. 137; Foville, *Enquête*, 1, p. XXXIII; Coissac, p. 214; Perron, *Proverbes*, p. 60. Véase también el dicho gascón: «Quien no es capaz de cortarlo, no es capaz de ganarlo», ¡seguramente porque carece de fuerzas suficientes para lo uno y para lo otro! (Jalby, p. 199).
[391]Turlier, p. 248; Besson, pp. 67-69; Decoux-Lagoutte, p. 22; Garneret, p. 293.
[392]Véase Corbin, pp. 607 y ss., sobre la alimentación del campesinado, compuesta básicamente de hidratos de carbono.
[393]Perrin y Bouet, p. 171; Poueigh, *Folklore*, p. 35: «*En boune maisou pâ dur e lègne sègue*». En la parte occidental de Francia, donde el pan de centeno siguió constituyendo la base de la dieta hasta la década de 1890, se conserva la expresión «grossier comme du pain d'orge».
[394]Thiriat, *Vallée de Cleurie*, p. 299; Decoux-Lagoutte, p. 22; Thuillier, «Alimentation», p. 1178; Foville, *Enquête*, 1, p. 159; Le Guyader, p. 140. En tiempos de la Primera Guerra Mundial, los viejos de la región del Berry, uno de los graneros de Francia, recordaban el pan apelmazado, mazacote, de centeno que habían comido en otras épocas, «tan negro que hoy no se lo comerían ni los perros» (Vincent, p. 137).
[395]Perron, *Franc-Comtois*, p. 193; EA, Dordogne; AN, F[le]III Ardèche II (Tournon, 30 de diciembre de 1858), F[ic] III Creuse 8 (Boussac, Aubusson, 1859); Corbin, p. 67; Pérot, p. 180.
[396]Hérault, p. 200: el 20 por ciento del presupuesto en 1850, el 10 por ciento en 1900, el 9 por ciento en 1913, el 4,4 por ciento en 1957. Y con la pérdida de peso relativo en el presupuesto del hogar, el pan perdió su carácter sagrado. Compárese con Dauphin y Pézerat en *Annales: E. S. C.*, 1975, p. 547: en 1856 el pan representaba el 86 por ciento de la ingesta calórica de las familias de campesinos del sudoeste de Francia.
[397]Deffontaines, *Homme et forêt*, p. 50; AG, MR 1234 (1822), 1218

(1844); Maspetiol, p. 146; R. Brunet, p. 199 (que indica que en 1886, en Comminges, las castañas seguían siendo el pan de los pobres en invierno).
[398]Bozon, *Histoire*, p. 216; Ardouin-Dumazet, 28, pp. 92-94; EA, Saboya; L.-A. Fabre, *La Restauration des montagnes*, Burdeos, 1907, pp. 55 y ss. Según Fabre, en 1902, un estudio oficial reveló que en los diez años anteriores habían desaparecido 39.000 ha de bosques, con cerca de 4 millones de árboles de entre 40 y 100 años; entre 1882 y 1907, 91.000 ha de castaños quedaron borradas del mapa.
[399]Garneret, p. 173; Pasquet, p. 24; Boillot, *Traditions*, p. 88.
[400]Gerard, p. 7 (Vosgos); Poueigh, *Folklore*, p. 34 (Pirineros); D'Assier, pp. 37-38, 165; Perron, *Proverbes*, p. 60. Comer era algo que salía caro. En Auvernia, del hombre que se arruinaba, se decía que se había comido su patrimonio (Meraville, p. 291).
[401]Poueigh, *Folklore*, p. 205; Baudrillart, 3, p. 608; Corbin, p. 69; Dr. de Wachter citado en J. J. Hemardinquer, «Le Porc familial», *Annales: E. S. C.*, 1970, pp. 1745-1759.
[402]Le Bourhis, pp. 68-69; René Dumont, p. 465; Besson, p. 69; Sébillot, *Coutumes*, pp. 327-328. Hasta 1900 la leche constituyó la principal fuente de proteínas de las zonas rurales del centro y el oeste de Francia.
[403]Perrin y Bouet, pp. 437-440. En el último tercio del siglo XIX, hizo su aparición el pollo asado: «Una novedad que chocaba con las costumbres de los bretones», comenta Le Guyader.
[404]J. A. Barral, *Agriculture de la Haute-Vienne*, p. 681; AD, Hte.-Vienne 1 Z 105 (Bessines, 24 de marzo de 1861); Thiriat, *Vallée de Cleurie*, p. 298; Machenaud, pp. 55-56; Cressot, p. 45. En Saint-Saud (Dordoña, 3.000 habitantes), los carniceros ambulantes vendían unos 10 kg de carne a la semana en 1900 (Rocal, p. 159).
[405]AG, MR 1180 (1842); Théron de Montaugé, p. 448. Théron añade que los campesinos utilizaban una harina de calidad inferior.
[406]*Statistique agricole de la France. Resultats generaux de l'enquête decennale de 1882*, p. 263; Jean Claudian en Frangois, pp. 181-182. Véanse también J. A. Barral, *Agriculture du Nord*, 2, p. 28; Lovie, p. 315; Romieu, p. 333; y Bonneff y Bonneff, *Vie*, pp. 11, 29-30.
[407]Bastié, 2, p. 160; Corbin, p. 78.
[408]Jean Claudian en François, pp. 181-182; Doussinet, *Paysan*, p. 203.
[409]Labat, *Ame*, p. 221 (el artículo en el que vio la luz esta historia se publicó en 1913); Le Lannou, 2, pp. 66-67.
[410]Fortier-Beaulieu, pp. 304, 354. Véase también Franchet, p. 111; y Pourrat, p. 184.
[411]Gorse, p. 165; Buffet, *Bretagne*, pp. 152-153; Reynier, *Pays*, 1, p. 150; Ardouin-Dumazet, 36, pp. 119-120; Belbèze, pp. 77-78; Renard, *Nos Frères*, pp. 18, 21.
[412]Labat, *Ame*, p. 222; E. Le Roy Ladurie, «L'Amenorrhée de

famine», *Annales: E. S. C.*, 1969, pp. 1589-1601.
[413]Morin; Blanqui, «Tableau», 30, p. 5; Combes y Combes, pp. 245-246; Perrin y Bouet, p. 79; Du Camp, p. 357; L. Lavault, «Châtillon-en-Bazois», *Cahiers du Centre*, agosto de 1909, p. 16.
[414]Buffet, *Haute-Bretagne*, p. 127; René Dumont, pp. 399-400; Roger Dion, *Val de Loire*, Tours, 1933, p. 622; Dion, «Géographie humaine rétrospective», *Cahiers internationaux de sociologie*, 1949, p. 8; AD, Hte.-Vienne 1 Z 105 (Bessines, 24 de marzo de 1861).
[415]Sobre la bebida y el papel social de la taberna, véase Théron de Montaugé, pp. 82-83; AD, Ariège 5 M 3 (Pamiers 1857); AD, Yonne III M^{1}117 (1849), M^{1}119 (1851), M^{1}233 (1862); Audiganne, *Populations*, 1, p. 30; Brochon, *Chanson française*, introducción, vol. I; y Poncy, pp. 236-237.
[416]AD, Pyrs.-Ors. 3M1 163 (Prades, 14 de junio de 1879); Poueigh, *Folklore*, p. 88.
[417]Fauvet y Mendras, p. 396; Théron de Montaugé, p. 449; Thiriat, *Vallée de Cleurie*, pp. 298-299; AG, MR 2262 (1874); Besson, pp. 67, 69; Boscary, pp. 224-225; Ricard, p. 101.
[418]Pourrat, p. 192.

10. DE LA *SUBSISTANCE* AL *HABITAT*

Epígrafe: *The Georgics of Virgil*, versión de John Dryden (1697), libro 2.

[419]Amussat, p. 263.
[420]Aguilhon, pp. 34-35; AD, Pyrs.-Ors. 3M1 224 (Rivesaltes, 8 de enero de 1896); AG, MR 2281 (Moulins, 1860); Thuillier, *Aspects*, pp. 56-57; Baudrillart, 2, p. 203.
[421]AG, MR 2262 (Limousin, 1874); Francus, *Valgorge*, p. 346.
[422]Corbin, pp. 99-100; Perron, *Broye-les-Pesmes*, p. 65; S. Tardieu, *Vie domestique*, pp. 148-151; Machenaud, p. 61; Coissac, pp. 211-212.
[423]Drouillet, 4, p. 163; Ardouin-Dumazet, 32, p. 84; Pradier, p. 85; V. Dupont, p. 140.
[424]AN, F^{17}9253 (mayo de 1877); Charles Dumont, p. 20; Romieu, p. 332. Madame Romieu observa asimismo: «Soldat, il [el campesino] acquiert au régiment des habitudes de propreté qu'il ne conserve pas longtemps». Doussinet, *Paysan*, p. 368: «Los campesinos sudamos la gota gorda; nos limpia el cuerpo».
[425]Francus, *Voyage humoristique*, p. 154; Francus, *Voyage fantaisiste*, 1, p. 40.
[426]Doniol, *Patois*, pp. 64-65. Se consideraba que matar una cucaracha traía mala suerte (Charrié, *Bas-Vivarais*, p. 173).
[427]Ardouin-Dumazet, 28, p. 290; Perron, *Broye-les-Pesmes*, p. 65;

Coissac, pp. 211-212.
[428]J.-P. Aron en Le Roy Ladurie, p. 228; Th.-C. Delamare, *La Vie à bon marché* (1854), pp. 304-305; Amussat, p. 257.
[429]Cobb, *Reactions*, sobre todo p. 67.
[430]Chaix, pp. 274-276.
[431]AG, MR 2277 (Isère, 1860); Dr. Darnis, *Études sur le goitre et le crétinisme dans le Tarn-et-Garonne*, Montauban, 1869; Charles Chopinet, «Étude sur le goitre et le rectalisme dans les Pyrénées Centrales», *Revue du Comminges*, 1892, pp. 1-33; Michel Chevalier, p. 671.
[432]Morère, *Notes*, pp. 8-12; AD, Yonne V M^{117} (Epidémies, 1831-1846); Forestier, *Yonne,* 2, pp. 197-204; Corbin, p. 129; Turlier, 1, pp. 247-248, quien constata que en Lusigny, en Sologne (población de 1.150) murieron 60 personas en 1865 y 59 en 1866, en su mayoría de fiebres; AD, Hte.-Vienne M 1047 (1877); Perron, *Proverbes*, p. 60.
[433]Belbèze, pp. 30, 35-61, 76, 92 y ss.; Francus, *Voyage fantaisiste*, 2, p. 10; Corbin, 6, p. XXXVIII. Ya en el siglo XIII, Alberto Magno había tenido la ocasión, al hablar de la impotencia, de observar que este maleficio «se da sobre todo entre los campesinos» (Flandrin, p. 86).
[434]*Tradition*, pp. 248-251; Hamerton, *Round My House*, p. 249; L. A. Mouret, *Des erreurs populaires en médecine*, Le Puy, 1872, citado en Rouchon, 2, p. 211; *Le National*, febrero de 1879, citado en *ibid.*, p. 220.
[435]Francus, *Voyage fantaisiste*, 1, p. 88; AD, Hte.-Vienne 4 Z 6 (St.-Yrieix, 6 de julio de 1889), Yonne $VM^{13}1$ (16 de agosto de 1841).
[436]AD, Yonne V $M^{13}1$ (13 de mayo de 1808). Para confirmación, véase Vincent, p. 210, sobre el fatalismo del campesino ante la enfermedad: «Él no quiere oponerse al destino».
[437]Thuillier, *Aspects*, p. 71, cita un informe de 1851; P. Bidault, *Les Superstitions médicales du Morvan* (1899); Le Guen, p. 465 (Côtes-du-Nord). Véase también AG, MR 2267 (Isère, 1875); y Hamerton, *Round My House*, pp. 251-253.
[438]A. Lesaege, *L'Homme, la vie et la mort dans le Nord au XXe siècle*, Lille, 1972, p. 118.
[439]Francus, *Midi de l'Ardèche*, p. 212.
[440]AG, MR 1233 (Charente-Inf., 1844); Monot, *Mortalité*, pp. 45-47. Sobre las supuestas ventajas higiénicas del campo sobre la ciudad y la aceptación de la leyenda urbana por parte de los campesinos, véase Burguière, p. 76.
[441]Barker, *Wandering*, p. 118.
[442]Longy, *Canton*, p. 39.
[443]Leproux, *Médecine*, pp. 30-32. Véase también Thuillier, *Aspects*, p. 80; y Francus, *Voyage humoristique*, pp. 231-232.
[444]Gadrat, p. 128; Combes y Combes, pp. 100-101. Misma nota en Maine; véase Musset, *Bas-Maine*, pp. 395-396. Véase también «Essai sur l'agriculture du département de la Mayenne en Mars 1852», *Bulletin de la Société de l'Industrie de la Mayenne*, 1853, pp. 133-141.

[445]Vazeille, 1, p. 4.
[446]Dainville, p. 155.
[447]Amussat, p. 32; Perron, *Broye-les-Pesmes*, p. 65; Bougeatre, p. 21.
[448]AD, Yonne III M[1]207 (Tonnerre, 20 de marzo de 1852). Vincent, escribiendo sobre el Berry de George Sand durante el mismo periodo, lo confirma: véase p. 127.
[449]Blanqui, «Tableau», 28, p. 17.
[450]Fauvet y Mendras, p. 396. Véanse también los ensayos de Pierre Chaunu y Gabriel Désert en *Le Bâtiment. Enquête d'histoire économique* (1971).
[451]En algunas zonas, la estructura básica de las casas se aligeró, y el tejado de teja tradicional se volvió entonces sencillamente inviable. Sobre los cambios arquitectónicos, véanse Drouillet, 2, p. 31; Valaux, p. 135; y Polge, *Matériaux*, p. 27.
[452]Sion, p. 470.
[453]AG, MR 2284 (Vienne, 1877); Drouillet, 2, p. 27; Foville, *Enquête*, 1, p. XXX; Valaux, pp. 137-140. Los más pobres, por supuesto, continuaron habitando durante mucho tiempo en cabañas que eran como sucias mazmorras. Véase Sion, pp. 474-475, que observó que se habían realizado pocos progresos notables en Normandía en 1909.
[454]René Dumont, p. 222; Drouillet, 2, p. 27; Polge, *Matériaux*, p. 42; Francus, *Valgorge*, p. 215.
[455]AD, Puy-de-Dôme F 0275 (Vic-le-Comte, 1899); Foville, *Enquête*, 1, pp. XII, XXXIX; Jeanton, *Habitation rustique*, pp. 88-92; Ardouin-Dumazet, 27, p. 45.
[456]Jeanton, *Habitation paysanne*, p. 71; Jeanton, *Habitation rustique*, pp. 47-48; Foville, *Enquête*, 1, p. 138. Para un informe sobre el mismo uso en Normandía, véase Sion, p. 473.
[457]Bougeatre, p. 31; Doussinet, *Paysan*, p. 348; Poueigh, *Folklore*, p. 31.
[458]Bougeatre, p. 31; *Atlas*, Allier, pp. 791-792; Fortier-Beaulieu, p. 54; S. Tardieu, *Vie domestique*, p. 158; Passama, p. 107 (Minervois); Colin, p. 72 (Bretaña; pero sus comentarios sugieren cuán pocos deben haber sido afectados en esta fecha temprana); Foville, *France*, 2, p. 213 (Lorraine).
[459]Camescasse, p. 112; Halévy, p. 35.
[460]El estudio de 1848 citado en Vigier, 2, p. 128; AG, MR 1236 (Morbihan, 1827); Doussinet, *Paysan*, p. 368; AD, Cantal 87 M1 (ref. Mauriac, 1864); Francus, *Voyage fantaisiste*, 2, p. 40. Edeine, 1, p. 254, cuenta la historia de un terrateniente de Sologne de la década de 1870, quien visito a uno de sus arrendatarios y quedó tan impresionado por el estado tan ruinoso del suelo, que se ofreció a cubrirlo con losas. «*Mais nout'e maît'e* —respondió el campesino— *alle est carr'lée la chamb'e, la tarre que vous voyez n'on la rapporte anvec les sabots, quand qu'i y en a trop, j'lenlevue anvec la bêche*» («Pero, patrón, el suelo está enlosado. La tierra que usted ve, es la que traemos en nuestros zuecos.

Cuando se acumula demasiada, la aparto con una pala»).
[461]Perrin y Bouet, p. 25 (Bretaña); Marin, *Veillées*, p. 14 (Moselle); Ricard, p. 55 (Lyes); *Conseils hygiéniques aux cultivateurs des campagnes, par un maire de campagne (1850)*.
[462]Aguilhon, pp. 33 y ss.; MATP, manuscrito 44.294. «*Enventair de la veuve Drouet: La cremaillere; La pincette Et la barre de feut; Un chyelier, 2 mauvaise chaise; Une table Et une huche, une comode; 3 aciette Et 3 coeuilliere Et 2 fourchette; Un plat plat et une potte; 9 mauviaze chemize, de 3 corcet, 3 mauvaize robe; un corps avec sa robe, un Bois de Lit avec ces ridos; 2 couverture, une de Lit Et une de dos; Un lit de plume et un traversin; 3 drapts; Et un amuvais sac de toille*» (las mayúsculas y la ortografía se reproducen fielmente, pero la puntuación se ha modificado para poder hacer continua esta lista).
[463]Besson, p. 55 (Auvernia, pastor); Dainville, p. 160 (todas las demás zonas). En Ligardes (Gers), como en el Cantal de Besson, la posesión de un reloj (o de un paraguas) indicaba un sólido confort, si no riqueza (Donnedevie, pp. 110-111).
[464]Cordier, p. 34; Perrin y Bouet, p. 14; Colin, p. 74; Drouillet, 2, p. 177; Buffet, *Haute-Bretagne*, p. 185; Boillot, *Traditions*; Thuillier, «Pour une histoire», p. 251; Lizery, p. 55; Drouillet, 2, p. 64; Lejeune, 1, *passim;* Costérisant, p. 4. Nótese que los soldados no dispusieron de platos de campaña propios hasta 1885. En cuanto a sentarse a comer, esto es lo que Daugé escribe del sudoeste (p. 228): «Rarement on se met à table, excepté en ville et dans les bourgades. Manger sur le poing, même à la maison, est un vieil usage de Gascogne. Un couteau à bec recourbé *[lou piquepan]* sert de fourchette».
[465]Frantz Bonnet, *En Compagnie de Charles Péguy*, Mâcon, 1956, pp. 9, II.
[466]Nelli, pp. 94-103; Drouillet, 2, p. 52.
[467]Bougeatre, pp. 21-23, 27; Drouillet, 2, p. 52; Fortier-Beaulieu, pp. 385, 536; Perrin y Bouet, pp. 25-27; S. Tardieu, *Vie domestique*, pp. 5-6.
[468]Bachelin, *Village*, pp. 15-16.
[469]Según S. Tardieu, *Vie domestique*, pp. 217-218, los inventarios de las casas del Mâconnais muestran pocos cambios entre 1710 y 1810, y una rápida transformación a partir de la década de 1850 en adelante, sobre todo entre 1870-1890. Véase también Vazeilles, 1, p. 3.
[470]S. Tardieu, *Vie domestique*, pp. 74-75.
[471]Labourasse, pp. 13-14. En lugares como Plozévet (Finisterre), el confort doméstico que representaban las estufas de carbón, los colchones de lana e incluso las cerillas no llegó hasta después de la Primera Guerra Mundial (Burguière, pp. 160-161).
[472]Véanse Thiriat, *Vallée de Cleurie*; y Bogros, pp. 112-120.

[473]Sobre las *donnages* que continuaron en 1888, véase Labourasse, pp. 103-105. Acerca de esto y mucho más, consúltese Edward Shorter, *The Making of the Modern Family*, Nueva York, 1975, una mina de información, desgraciadamente publicada después de que mi manuscrito fuera enviado a la imprenta.
[474]H. Mendras, «Sociologie du milieu rural», en Georges Gurvitch, ed., *Traité de sodologie* (1958), p. 322; Franchet, p. 25.
[475]Perron, *Proverbes*, p. 53. Muchos refranes hablan de la importancia de la riqueza. «La belleza ni se come ni se bebe», se decía en la Gascuña; y «Por muy fea que sea, una muchacha encontrará un mozo si tiene la bolsa llena». Ciertamente, «el dinero no da la felicidad; pero ayuda». En cuanto a la apariencia, «la guapa es la chica que trabaja y gana dinero» (Daugé, pp. 22, 23, 48). La belleza suele asimilarse a cierto sobrepeso (que reflejaba la riqueza) o a la robustez (que promete fuerza en el trabajo): «La carne va bien con los huesos»; «Dame gordura, darte he hermosura»; «Grande y gruesa me haga Dios, que blanca y rubia me haré yo» (Flandrin, p. 132).
[476]Trébucq, *Chanson populaire et la vie rurale*, 1, p. 4; Trébucq, *Chanson populaire en Vendée*, p. 46.
[477]Houillier, p. 65; Gorse, p. 7.
[478]Rambaud, *Économie*, pp. 178-180. Las tasas de cambio variaban de un lugar a otro, pero la tendencia general era la misma. En Plozévet (Finisterre), 61,5 por ciento de los nacidos antes de 1850 se habían casado por la vía endogámica, pero solo el 54,1 por ciento de los nacidos después de 1850 (Burguière, p. 43).
[479]MATP, manuscrito 54.294 (el Hérault y el sudoeste). De nuevo un sinfín de proverbios: «Quien lejos va a casar o va engañado o va a engañar»; «Lejos se casa, quien no encuentra en su casa»; «El casamiento y el melón, por ventura son» (Daugé, pp. 30-31). Y en Flandrin, pp. 139-140: «Bien está cada piedra en su agujero»; «Si no te quieres casar mal, cásate con tu igual»; «En tierra ajena, la vaca al buey acorneja»; «Sabe lo que le pasa quien con la hija del vecino se casa».
[480]Perron, *Broye-les-Pesmes*, pp. 48-49; Seignolle, p. 34. Véase también Suzanne Blandy, *La Dernière Chanson* (1880), pp. 23-24, sobre el resentimiento en el pueblo de Uchizy, en el Mâconnais, por el matrimonio de una chica local con un hombre de Bresse, al otro lado del Saona.
[481]Van Gennep, *Folklore du Dauphiné*, 2, p. 630; Bérénger-Féraud, *Reminiscences*, p. 193; Ségalen, p. 98.
[482]Bougeatre, p. 19; Perron, *Broye-les-Pesmes*, pp. 50-51.
[483]Corbin, p. 136; *Barbizier*, 1950, p. 376; Bonnemère, 2, p. 428.
[484]Dainville, p. 159; Gorse, pp. 177, 178 y cap. 7 *passim.* Véase también *Semaine religieuse de l'Archidiocèse d'Auch*, 1 de octubre de

1898 (llegó a mí de la mano de Henri Polge), en la que se recuerda a la archidiócesis que, en los coros, los papeles de soprano deben ser cantados por chicos jóvenes.

[485]Blade, p. 437. Para más ejemplos, véase Daugé, pp. 120, 125-26, 140. En cuanto a la sabiduría popular sobre cómo tratar mejor a las mujeres, la evidencia es consistente: «A las mujeres, guantazos y quehaceres»; «Para que tu mujer te obedezca, golpéala hasta que aprenda»; «A las tortillas y las mujeres, hay que batirlas fuerte»; «Las mujeres y la colada necesitan una buena vapuleada»; «Mujer callada, de la mano resguardada»; «Al que pega a su esposa nunca le faltan excusas»; «De la vara, la razón es hermana»; «La espuela al caballo, y a la esposa el palo» (*ibid.*, pp. 121, 143-144).

Las canciones sobre el matrimonio insinuaban lo que estaba por venir. «Llora y con toda la razón / que ser una doncella es buena condición. / La condición de doncella es hermosa / la condición de mujer, mala cosa». O el dicho al presentar la novia al novio el día de su boda: «*Aqui que l'as, tan la boulès! Ne-n hessis pas estroulhe-pès*» («¡Aquí está la que deseabas con tanto esmero! No la utilices como felpudo ni estercolero»). O el saludo de la suegra para recibir a su *bru* en casa: «*Espie, nobie, p'ous cantous. T'y balheran cots de bastous!*» («Mira bien las esquinas, recién casada. ¡Ahí es donde te pegarán con un palo por osada!») (*ibid.*, pp. 16, 71, 97). La alegría general debía de ser un poco forzada.

[486]Gorse, cap. 7 *passim* (Corrèze); Bonnemère, 2, pp. 425-427 (oeste de Francia); Aimé Giron, p. 130 (Velay); R. J. Bernard, «L' Alimentation paysanne au XVIIIe siècle», *Annales: E. S. C.*, 1968, p. 1454 (Lozère); Violet, *Clessé*, p. 114 (Mâconnais); Laborde, p. 362 (Limousin).

[487]Laborde, pp. 358-359; Micheline Baulant, «Démographie et structure familiale au XVIIe siècle», *Annales: E. S. C.*, 1972, pp. 960-961.

[488]AN, F17 10757 (Ariège); Gadrat, p. 131; Laborde, p. 359; Coissac, p. 179. Pero véase Perrin y Bouet, p. 280, donde Le Guyader discrepa: ¡en 1914 la mujer había llegado a parecer la jefa!

[489]Coissac, p. 179; Garneret, pp. 293, 310; Bogros, p. 44.

[490]Laborde, p. 359; Ogès y Déguignet; Labourasse, p. 176. En cuanto a la guerra de sexos, muchos rituales competitivos sugieren una relación de adversarios y una competición por el poder. Ante el altar, el novio intentaba ponerse de pie o de rodillas sobre el chal o la falda de la novia, mientras ella torcía el dedo para evitar que el anillo de boda se deslizara más allá del primer nudillo. Al entrar en su nuevo hogar, la joven pareja luchaba por ver quién cogía primero un par de pantalones y quién se quedaba con el servil palo de escoba. Se pueden encontrar referencias a este tipo de prácticas en todas las obras del folclore.

[491]*Petit Journal*, 1 de enero del 1900, suplemento n.º 459; AD, Finistère 10 U 7 39.

[492]Según Betham-Edwards, en Côtes-du-Nord, donde se asentaban las pesquerías islandesas, las mujeres eran las únicas encargadas de los asuntos domésticos; los hombres, cuando estaban en casa, no hacían nada. Además, era el ama de casa quien invertía el dinero de las capturas de la temporada (*France*, 2, p. 171). Pero véase Corbin, *passim*, para el papel muy activo del varón emigrante en la gestión de los negocios del hogar.
[493]E. Brouard, *Histoire de France racontée a l'aide des tableaux* (1882), p. 54. La promoción educativa y social se reflejó (tenuemente) en la ley de 7 de diciembre de 1879, que permitía a las mujeres mayores de veintiún años actuar como testigos en testamentos y en otros documentos públicos o privados.
[494]Coissac, p. 178; J. H. Ricard, «La Vie paysanne d'août 1914 à octobre 1915», *La Revue politique et parlementaire*, diciembre de 1915, pp. 358-373; EA, Lot (directeur des services agricoles).
[495]AD, Vosges II T 18 (1899); Belbèze, p. 67.
[496]Dr. Deguiral, «Considérations sur la démographic pyréneenne», *Annales de la Féderation Pyréneenne de l'Économie Montagnarde*, 1944, pp. 59-72; Michel Chevalier, p. 747; Garneret, p. 62; Charrié, *Bas-Vivarais*, p. 176. En el Franco Condado lo llamaban «faire des lièvres». Al otro lado del Ródano, en el Vivarais, lo llamaban «faire des loups».
[497]Romieu, pp. 340-342.
[498]Lapaire, pp. 26 y ss. Añadió: «Le bourgeois met des formes à son impatience». De ahí, quizá, el proverbio citado por Charrié, *Bas-Vivarais*, p. 246: «Para creer en las lágrimas de un heredero, hay que estar loco».
[499]Rocal, p. 30; Daugé, p. 49.
[500]Franchet, pp. 143-146; Bonnemère, 2, pp. 359-360; Bernard, pp. 48-49; Thuillier, *Aspects*, p. 70. Thuillier lo ha ilustrado más recientemente a partir de las memorias de 1844 de Adolphe de Bourgoing en su *Économie et Société nivernaises au début du* XIXe *siècle* (1974), pp. 205, 403.
[501]Théron de Montaugé, p. 441; Deffontaines, *Hommes et travaux*, pp. 98-105; Renard, *Philippe* (sin paginar). Obsérvese el proverbio gascón: «La primera herencia del hombre casado es el hijo» (Daugé, p. 47).
[502]Gorse, pp. 23, 187-188; Decoux-Lagoutte, p. 38; Charles Dumont, p. 40.
[503]Pariset, *Lauragais*, p. 90 (que señala que en las décadas de 1880 y 1890 esto cambió); Fortier-Beaulieu, pp. 669, 685. Otro informante dijo: «Es un signo de gloria tener hijos antes de casarse» (Perrin y Bouet, p. 451).
[504]Ariès, *Histoire* (ed. de 1948), pp. 495 y ss.; Thuillier, *Aspects*, p. 78. La evolución se menciona de una u otra forma en George Sand, *La Mare au diable* (1845); Claude Tillier, *Mon Oncle Benjamin* (1900); Henri Bachelin, *Juliette la Jolie* (1913); y muchas otras obras.

Burguière, p. 67, nos dice que los habitantes de Plozévet, como el resto de los habitantes de la Baja Bretaña, no limitaron los nacimientos antes de finalizar el siglo XIX, con el resultado de que se produjo un marcado descenso en la década posterior a 1904. Sobre la diversidad de prácticas mágicas a las que recurrían las esposas con la esperanza de inhibir la capacidad reproductora de sus maridos, véase Georges Rocal, *Les Vieilles coutumes dévotieuses et magiques du Périgord*, Toulouse, 1922, pp. 44-45.

[505]Este debate se basa en las tablas de Étienne van de Walle, *The Female Population of France in the Nineteenth Century*, Princeton, N. J., 1974. Le debo mucha gratitud a mi amigo Lutz Berkner por guiarme a través de las complejidades de la tradición demográfica.

[506]«Fecundidad y estructura familiar en Francia», Instituto de Estudios Avanzados, Princeton, N. J., 1972, pp. 30-31.

[507]AN, BB 30 370, Agen, 7 de octubre de 1863.

[508]AD, Ariège 5M3 (5 de abril de 1856), Yonne V M[11]1 (35), 1826-1827; Forestier, *Yonne*, I, p. 341; Hugo, I, p. 77 (también señala la frecuente relación inversa entre infanticidio e ilegitimidad); Corbin, p. 703; Ministère de l'Intérieur, *Enquête générale ouverte en 1860 dans les 86 départements de l'Empire. Rapport de la commission institutée le 10 oct. 1861* (1862).

[509]Léon-Petit, p. 1; Monot, *Mortalité*, pp. 21-27; Thuillier, *Aspects*, p. 82.

[510]Monot, *Mortalité*, pp. 43-48. Para obtener detalles espeluznantes sobre la práctica y los efectos de la nodriza, una fuente fácilmente accesible es Shorter (citado en la nota 1 de este capítulo), pp. 175-181.

[511]Paul Gemaehling en Friedmann, pp. 335-349 (en particular, los mapas en pp. 336-337, 339 y 345); René Dumont, pp. 438-439. En cuanto a las tasas generales de celibato, Flandrin, p. 67, aporta algunas cifras esclarecedoras: de los hombres de entre 18 y 59 años, el 38 por ciento eran solteros en 1851, el 27 por ciento en 1936; de las mujeres de entre 15 y 49 años, el 44 por ciento eran solteras en 1851 y el 29 por ciento en 1936.

[512]Carrier, I, p. 68; Desprès, pp. 136 y ss.; Le Guen, p. 465; Perron, *Proverbes*, p. 53; Sébillot, *Coutumes*, pp. 88-89. En Chaponost, muchas muchachas se casaban después de haber ganado algún dinero como empleadas domésticas en la ciudad. No es de extrañar que el proverbio de Auvergnat dijera que la carne vieja hace buena sopa. O, como en la variante provenzal, «Gallina vieja, buen caldo» (Flandrin, p. 134).

[513]Citado por Dominique Julia, «Sur les moeurs périgourdines», *Annales de démographie historique*, 1971, pp. 417-420. Véase también Zeldin, *Conflicts*.

[514]Armengaud, «Débuts», pp. 172-173; Théron de Montaugé, p. 441 (y p. 636 para el *Survey* de 1866); Lavigne, pp. 372-373. Véase también Gachon, *Auvergne*, pp. 316-317.

[515]Belbèze, p. 222; Dr. Mirc, «Les Points de dégénérescence

nerveuse en Agenais», *Revue de l'Agenais*, 1924, p. 119; Deffontaines, *Hommes et travaux*, p. 104.
[516]Trébucq, *Chanson populaire en Vendée*, pp. 240-244.
[517]Pujos (Francoulès y Pradine); AD, Vosges 11 T 19 (Domptail, 1888); AD, Puy-de-Dôme F 0274 (Miremont, 1899), F 0275 (Vic-le-Comte, 1899), F 0276 (Yronde y Buron,1899).
[518]Labat, *Gascogne*, pp. 100-103.
[519]Rambaud, *Économie*, p. 177; Ségalen, p. 83.
[520]Ségalen, pp. 100, 122.
[521]A. Berthaud, *Du respect de l'autorité*, Poitiers, 1896; Jacques Porcher, «La Famille bourgeoise. Les Pères et les fils», *Revue bleue*, 1897, pp. 2-8; Francus, *Valgorge*, p. 262; *Recueil agronomique du Tarn*, 1855, citado en Armengaud, *Populations*, p. 295.
[522]Labat, *Ame*, pp. 115-117.
[523]Buffet, *Bretagne*, p. 13; Semaines Sociales de France, comp. *La Crise de l'autorité* (Lyon, 1925), sobre todo p. 173.
[524]Véase Labourasse, pp. 59-60 (para Mogeville); Bonnamour, pp. 229-230 (por esta rebelión contra el «el yugo de las estructuras familiares» en el Morvan); Corbin, p. 372; y G. Clément-Simon, *Limousin, caractère et moeurs* (Limoges, 1890), pp. 8-9 (en la época en que escribió, un proverbio local aún insistía en que la chimenea debe seguir humeando —«*chal que lou fournel fume*»— y los recién casados asistir al día siguiente de su boda a una misa de réquiem por los muertos de ambas familias).
[525]Pariset, *Lauragais*, pp. 128 y ss.; Pariset, *Montagne Noire*, pp. 164 y ss.; EA, Tarn-et-Garonne.
[526]Sauzet, pp. 230-238; EA, Puy-de-Dôme.
[527]J. Munaret, *Du médecin de campagne et de ses malades* (1837), p.127.
[528]Bernard, pp. 43, 51; Labat, *Ame*, p. 141.
[529]Chataigneau, p. 427.
[530]Véase Arsène Dumont, *La Natalité à Saint-Pierre-de-Clairac (Lot-et-Garonne)* (1901), pp. 14-16, señalando que ahora no se esperaban beneficios de la producción, sino de la herencia.
[531]Citado en Delacroix, p. 200.

SEGUNDA PARTE
Los agentes del cambio

12. CARRETERAS, CARRETERAS Y MÁS CARRETERAS

Epígrafe: AN, BB 30 370.

[532]AN, F¹ᶜ III Loiret 7. Véase también Marcilhacy, *Diocèse 1849-78*, pp. 344, 346.
[533]Le Roy, *Jacquou*, p. 51.
[534]Young, pp. 12, 16, 58, y muchas otras referencias; Meynier, *À travers le Massif Central*, pp. 21 y ss.; Gachon, *Limagnes du Sud*, p. 289; Lavisse, *Souvenirs*, p. 28; Thabault, *Mon village*, pp. 48-49. Y en Musset, *Bas-Maine*, p. 426: «Le village évite la route». De manera similar, Carrier, 1, p. 223, explica que, a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, la carretera de Lyon a Saint-Étienne «traverse un milieu rural qui lui reste étranger». A un par de kilómetros de ella, las parroquias del campo «restent isolées et repliées sur elles mêmes».
[535]Cavaillès, p. 207. Véanse también Deffontaines, *Hommes et travaux*, p. 390; y Say, 1, pp. 1049-1056.
[536]Camescasse, p. 182.
[537]Meynier, *À travers le Massif Central*, pp. 21-27; Girard, *Politique*, pp. 230-231; Jules Brame en *Moniteur universel*, 19 de junio de 1861, pp. 928-929; Romieu, pp. 266-267.
[538]Bozon, *Industrie*, sobre todo p. 219; Marcel Gautier, pp. 96 y ss.; Charles Biermann, «La Circulation en pays de montagne», *Annales de géographie*, 1913, p. 271.
[539]Marcel Gautier, p. 301. Se calcula que las actividades de transporte siguen ocupando hoy en día la mitad del tiempo del agricultor.
[540]Caralp-Lyon, p. 24, señalando que en 1875 «c'est sur un ensemble de petits parcours que circule le tonnage relativement important».
[541]M. de Vogüé, p. 922.
[542]Haussmann, I, p. 67; Armengaud, *Populations*, p. 128; Mignot, pp. 3-31; Pariset, *Lauragais*, p. 7; A. Cournot, *Souvenirs, 1760-1860* (1913), p. 16.
[543]AD, Cantal IT 809 (223), 3 de julio de 1880; R. Brunet, p. 205; Labourasse, p. 21; Barnett Bruce Singer, «El pilar de la República: el maestro de escuela en los pueblos de Bretaña 1880-1914» (tesis doctoral, Universidad de Washington, 1971), p. 116.
[544]Bougeatre, p. 139; Ardouin-Dumazet, 14, p. 172.
[545]AD, Lot 5M38 (1); Perrin y Bouet, p. 131; Romieu, pp. 266-267; Pujos (Castelnau, Lot); AD, Pyrs.-Ors. 3MI 224 (St.-Laurent-de-Cerdans, 31 de octubre de 1895). Condiciones similares a las lamentadas por el prefecto del Ródano en 1818: «Partout où leur sol a quelque valeur, il est envahi; chaque année la charrue morcelle la voie publique; les haies marchent… les cimetières mêmes ne sont pas respectés; la cupidité des riverains envahit aussi bien les tombes que les chemins qui y conduisent» (Carrier, 1, p. 219).
[546]AD, Yonne III M⁵8 (diciembre de 1830); AG, MR 2261 (Hte.-Garonne, 1873); Pujos (Lamadeleine, Lot); Mazières, 1, pp. 315, 318; René Chatreix, *Monographie de la Commune de Saint-Maurice-la-Souterraine*, Guéret, 1938, p. 115.

[547]AN, F¹ᶜ III Ardèche 11; AD, Puy-de-Dôme M 04478 (Brassac, 1896); Merley, pp. 24-28; AD, Cantal 110 M1; Marcel Lachiver, *Histoire de Meulan* (1965), p. 359.

[548]Labrousse; Lugnier, pp. 102, 106; Charrié, *Haut-Vivarais*, p. 213; Michel Chevalier, p. 980; AG, MR 1223 (Pyrs.-Ors., 1840, 1841), 1218 (Gard, 1844).

[549]Bozon, *Histoire*, p. 184; Francus, *Valgorge*, p. 457; Francus, *Voyage fantaisiste*, p. 283; Higonnet, p. 168; Michel Chevalier, p. 620; Philippe Arbos, «Les Communications dans les Alpes franchises», *Annales de géographie*, 1919, pp. 161-176; Armengaud, *Populations*, pp. 126-127. Machenaud, p. 36, informa que en Ardillères, al sudeste de La Rochelle, las carreteras no eran mejores a mediados de siglo que antes de la Revolución. En la década de 1850 solo se podía viajar a caballo o a pie. En 1903, el Consejo General de Charente-Maritime aún describía Aunis como «completamente aislado desde el punto de vista del transporte».

[550]Francus, *Midi de l'Ardèche*, p. 240: «*Per lou pois d'en bas, lou bat. Per lou pois d'accol, lou saccol*».

[551]Poueigh, *Folklore*, p. 38: «De tout chiffon, un tortillon».

[552]Reynier, *Pays*, vol. 2, citado en Nelli, p. 51; Charrié, *Bas-Vivarais*, pp. 294, 300; AN, C 945 (Canton d'Ax), citado en Armengaud, *Populations*, p. 154; AN, BB 30 370 (Aix, 11 de julio de 1865); Boissier, p. 68.

[553]Baudrillart, 3, pp. 556-557; Boissier, p. 103; «*Tron, tron, tron, moun'âne, vè z'Auré; / fauto d'âne, l'anan de pè. / Hi pouhi! Que demô yrau â la sâ. / Hi cavalo! Que demô yrau à la grâno. / Hi chava! Que demô yrau airon vi*».

[554]Mazon, pp. 7, 37, 99, 101; Drouillet, 2, p. 215.

[555]Arbos, «Les Communications», citado en la anterior nota 18, p. 174.

[556]Foville, *France*, 2, p. 141. Sobre el Aveyron, véase Boscary, pp. 56-57.

[557]Romieu, p. 281; Fustier, pp. 244-245; Toutain, *Transports*, p. 259; J. B. Proudhon, *Réformes à opérer dans l'exploitation des chemins de fer*, 1868, p. 56; Théron de Montaugé, pp. 601-602; AN, F¹¹2734 (*Enquête agricole*, 1867), p. 156.

[558]Véanse Chambre Consultative des Arts et Manufactures de Nevers, *Rapport à M. le Préfet sur l'industrie et le commerce dans le département de la Nièvre*, Nevers, 1858, p. 6; Lovie, pp. 584-585; Francus, *Midi de l'Ardèche*, pp. 257-258; y Longy, *Canton*, p. 29.

[559]Durand, p. 121; Marcel Gautier, p. 214; Colin, pp. 19, 78.

[560]Valaux, p. 294; Lavergne, *Économie rurale*, p. 434.

[561]Valaux, p. 295; Ardouin-Dumazet, 53, p. 25; Conseil Général de la Loire-Inférieure, citado en *Les Aspects sociaux de la vie rurale* (1958), p. 194.

[562]Cavaillès, pp. 281-282, 562-563, 574.

[563]*L'Ariégeois*, 22 de junio y 29 de junio de 1861; Michel Chevalier, pp. 967 y ss.; L.-S. Fugairon, *Topographie médicale du canton d'Ax* (1888); Coornaert, p. 301; A. Tardieu, *Auvergne*, p. 1. Corbin, p. 159: «De 1860 à 1880, le Limousin reste peu concerné par l'édification des réseaux ferroviaires». Pero véase AD, Hte.-Vienne M 1454, donde en 1861 el prefecto no podía predecir los mercados para el comercio de cereales durante el año siguiente debido a la medida en que los patrones tradicionales de comercialización habían sido interrumpidos por la nueva línea Limoges-Périgueux. Aun así, esta era una línea principal, y el criterio de Corbin, basado en una investigación exhaustiva, sigue siendo válido.
[564]Considère, 3, pp. 83-84, 87. Merece la pena releer los artículos.
[565]Véanse Isaac Péreire, *La Question des chemins de fer* (1879), pp. 185-190; Cavaillès, p. 276; y Viple, p. 13.
[566]Fustier, p. 256; Gachon, *Limagnes du Sud*, p. 436; Wolkowitch, pp. 99, 104; G. Chabot, *La Côtière orientate de la Dombe et l'inftuence de Lyon* (1927), pp. 44, 46.
[567]Chatelain, «Problèmes»; Pinchemel, *Géographie*, 1, p. 163; Chabirand, pp. 204-205, 226, 229.
[568]Wolkowitch, p. 100.
[569]Entre 1910 y 1913 se construyó un viaducto sobre el Gartempe que permitía la comunicación entre la Baja Marche y el Lemosín, y en el mismo periodo comenzó a funcionar un tranvía eléctrico entre St.-Sulpice-les-Feuilles, en el extremo nordeste del Alto Vienne, y Limoges, una de esas «lignes à intérêt secondaire mais en fait capitales pour nos campagnes isolées». Durante cuarenta años, seis veces al día, el pequeño tren transportó a la gente de un lado a otro de los antaño silenciosos valles (Peygnaud, p. 147).
[570]F. Grenier, *L'Industrie dans le Cantal* (Saint-Flour, 1836); Meynier, *À Travers le Massif Central*, p. 37; M. D. Glenat, «La Vie dans les Coulmes», *RGA*, 1921, pp. 135-158, y sobre todo p. 149; Georges Jorré, «L'Etablissement des routes dans le massif du Vercors», *ibid.*, pp. 229-284 (sobre todo p. 230, citando a AD, Drôme o 331/1). Louis Cortès, *L'Oisans* (1926), pp. 277-280, proporciona una lista de las carreteras trazadas en esa zona; la mayoría se construyeron en las décadas de 1880 y 1890, pero ninguna es anterior a 1881.
[571]Sauvan, pp. 524, 542, 544, 593-594; EA, Drôme.
[572]Bonnemère, pp. 375, 386; Reynier, «Voies de communications», pp. 202-205; Francus, *Valgorge*, pp. 30-34. Véanse también Lizerand, p. 56; y Hudry-Ménos, p. 619.
[573]Véanse Pujos (Craissac y *passim*); Pariset, *Montagne Noire*, pp. 156, 158 (Cabrespine).
[574]Ardouin-Dumazet, 35, p. 188 (Brousse); Boscary, p. 157.
[575]René Dumont, p. 94; Baudrillart, 3, p. 121; Boscary, p. 158; Lesourd y Gérard, 1, pp. 268-269; Le Lannou, 2, pp. 28-29; P. Barral, *Départemente de l'lsère*, pp. 65 y ss.

[576]Citado en Francus, *Valgorge*, p. 39.
[577]M. Blanchard, *Géographie des chemins de fer* (1942), pp. 58-60. Compárese con Wolkowitch, p. 71.
[578]Marion, 6, p. 13; Gonjo, p. 49; Augé-Laribé, *Politique*, p. 53; AD, Cantal 40 M 11 (Mauriac, 30 de diciembre de 1879): «L'arrondissement attend avec une impatience fébrile le chemin de fer projeté». Véanse las cifras en Raymonde Caralp, «L'Évolution de l'exploitation ferroviaire en France», *Annales de géographie*, 1951, pp. 321-336 (sobre todo p. 321); y René Clozier, *Géographie de la circulation* (1963), 1, pp. 201-203.
[579]Lavallée, *RDM*, Mar. 1882, citado en Marion, 6, p. 14; Toutain, *Transports*, pp. 187-188; Romieu, pp. 270-272.
[580]Blanchard, sobre todo p. 43.
[581]*Ibid.*, p. 127, y pp. 130-131, citando a Maxime Baragnon, *Le Monopole du PLM et la navigation du Rhône*, Nimes, 1871; AN, BB 30 370 (Aix, 15 de octubre de 1850).
[582]Achard, pp. 47, 237; Merley, pp. 144-145; AD, Hte.-Loire P 5907 (1881).
[583]Demolins *et al.*, *Populations*, pp. 7, 55; Paul Cornu, *Grèves de flotteurs sur l'Yonne*, Nevers, 1911, p. 43; Ardouin-Dumazet, 27, pp. 18-19.
[584]Armengaud, *Populations*, p. 226; Bombal, pp. 67-71, 391-392; J. Maffre, «Le Transport du bois par flottage sur l'Aude», *Folklore-Aude*, diciembre de 1941. Según Lebeau, p. 324, en 1872, 137 balsas del Ain transportaban todavía abeto del Jura a Lyon, y este tráfico no terminó hasta después de la Primera Guerra Mundial. La afirmación del viejo marino es citada por Auguste Mahaut en dos obras: *Le Progres de la Nièvre*, 20 de febrero del 1900; y *L'ldée de la Loire navigable combattue*, Nantes, 1905, p. 19. Para su confirmación, véase Thibon, p. 41.
[585]Markovitch, pp. 81-84.
[586]Suret-Canale, p. 295; Sion, pp. 317, 321; AD, Vosges 11 T 18 (1889).
[587]Dauzat, *Village*, p. 115.
[588]Lovie, pp. 189-193.
[589]Cholvy, pp. 64-66; Moscovici, p. 29.
[590]AD, Hte.-Vienne M 101 (julio de 1909), Yonne III M[1]234 (septiembre y octubre de 1865); Ardouin-Dumazet, 36, p. 20; J. A. Barral, *Agriculture du Nord*, 1, p. 12; Corbin, pp. 45-50; Cousteix, p. 27.
[591]AD, Hte.-Loire 20 M 30 (sous-préf. Brioude, 1872); Merley, p. 240; AD, Puy-de-Dôme M 04469 (sous-préf. Thiers, 21 de octubre de 1894). Véase también AD, Puy-de-Dôme M 04478 (comm. Brassac, 28 de febrero de 1897): «Les ouvriers des mines des Companies du Gros Ménil et de Commentry Fourchambault chôment toujours le Lundi; mais la majeure partie des ouvriers étant propriétaires ou locataires de quelques parcelles de terrain ils utilisent leur journée libre y compris la

demi-journée du Dimanche pour s'occuper dans les champs».
[592]Deffontaines, *Homme et forêt*, *passim.*
[593]AD, Hte.-Vienne M 118; AN, BB 30 374 (Burdeos, 1865); Ardouin-Dumazet, 29, pp. 227-228.
[594]Bozon, *Histoire*, p. 217; Armengaud, «Fin des forges», p. 66; Suret-Canale, pp. 298-299, 331; Delumeau, pp. 412-413, 469.
[595]AD, Vosges 11 T 18 (instituteur Le Clerjus, 1899).
[596]*L'Encyclopédie* (1753), 3, pp. 548-552; Boissier, sobre todo pp. 77, 90; AG, MR 2264534 (Isère, 1875); Pérot, pp. 74-75; F. Gex, «La Clouterie en Bauges», *RGA*, 1933, sobre todo p. 194.
[597]Corbin, p. 638; AD, Puy-de-Dôme F 0275 (Vic-le-Comte, 1889); AD, Pyrs.-Ors. 3M1 224 (St.-Laurent-de-Cerdans, octubre de 1895); AD, Cantal 40 M 11 (prés. Chambre de Commerce Aurillac, mayo de 1909). Véanse también Gex, «Clouterie», citado en la anterior nota 65, pp. 175-220; y Veyret-Verner, «L'Ouvrier paysan dans les Alpes françaises», *Mélanges… Bénévent*, pp. 183-191.
[598]Émile Bériès, *Elémens d'une nouvelle législation des chemins vicinaux* (1831), p. 43; Capot-Rey, p. 262; M. Blanchard, «Les Voies ferrées de l'Hérault», *Bulletin de la Société Languedocienne de Géographie*, 1922, pp. 141-178; Achard, pp. 30-31.
[599]Maspétiol, p. 344; Blanchard, *Essais*, p. 221; Garavel, p. 64.
[600]Gachon, *Limagnes du Sud*, p. 370; Mazon, pp. 27-28.
[601]Malon, p. 103.
[602]Loua, *France.* Toutain, en *Transports*, p. 13, sitúa el salto entre 1866 y 1914, cuando cree que se alcanzó el punto de saturación.
[603]Corbin, p. 183; Boscary, pp. 162-163; *Mélanges… Bénévent*, p. 203; Levasseur, 2, p. 509.
[604]Labat, *Gascogne*, p. 648.
[605]Bigo, p. 56; Cénac-Moncaut, *Colporteur*, pp. 10-11; Esnault, *Imagination*, p. 191.
[606]Armengaud, *Populations*, p. 211; AN F[ic] III Tarn 7 (julio y octubre de 1859), F[ic] III Ariège 7 (julio de 1859); Pelicier, p. 6; Portal, p. 448.
[607]Véase, por ejemplo, Cavaillès, p. 166.
[608]Citado en Marcel Gautier, p. 196.
[609]R. L. Stevenson, *Vailima Letters*, Nueva York, 1896, 2, p. 275.

13. MANTENERSE AL DÍA CON EL AYER

Epígrafe: *The Cherry Orchard*, acto 4, en Anton Chekhov, *Plays* (Penguin Books, s. f.), p. 39.

[610]Markovitch, pp. 85-87. Bajo el Segundo Imperio, Francia contaba con 1.350.000 empresarios y alrededor de un millón de trabajadores: menos de un empleado por establecimiento. El censo de 1876 muestra 1.516.650 y 2.952.297 personas ocupadas en «industria» y «artesanía», respectivamente (*ibid.*). La «población industrial» del Alto Loira, según el censo de 1881, constaba de 9.340 empresarios y 9.806 obreros (Merley, p. 241). En 1906, el Loiret contaba con un 48,2 por ciento de empresarios y un 51,8 de obreros en la industria; en 1911, la proporción había pasado a 41 y 59 por ciento y, en 1921, a 38,6 y 61,4 por ciento (A. Montuenga, *Aspects de la vie économique et sociale du Loiret pendant la guerre, 1914-1918*, tesis doctoral, facultad de Letras, Tours, 1969, pp. 160-161).
[611]Véase Corbin, p. 402.
[612]Véase Maspétiol, p. 153.
[613]AD, Pyrs.-Ors., Fêtes #8 (26 de agosto de 1861); Lejeune, 2.3, p. 7.
[614]Garneret, p. 135; Donnadieu (Agenais y Tarn-et-Garonne); Bladé, pp. 138, 141, 611; Poueigh, *Folklore*, pp. 158-162. Véase también AD, Pyrs.-Ors. 3M1 223 (Perthus, 25 de septiembre de 1878).
[615]Fortier-Beaulieu, pp. 670 y *passim*. Consúltese Agulhon, *Vie sociale*, p. 304, donde se afirma que los artesanos (herrero, boticario, tejedor de lino) desempeñaban el papel de la élite en los pueblos pequeños en que no había burguesía.
[616]Thabault, *Mon village*, pp. 50, 106, 170; Renard, *Oeuvres*, 2, p. 395.
[617]Thibon, p. 46; J. A. Barral, *Agriculture du Nord*, 2, pp. 7, 173-175; Cressot, p. 101; R. Brunet, p. 209; Duclos, 1, p. 21.
[618]Violet, *Autrefois*, pp. 8-12; Nelli, p. 157; Fage, *Autour du mariage*, p. 19. En Sologne, Edeine, 2, pp. 977-979, enumera otros *métiers*, entre ellos recolectores de piñas, de heces de vaca (y de otros excrementos), sobre todo de sanguijuelas. Estos últimos, que a veces morían por pérdida de sangre, desaparecieron en la década de 1870, cuando los médicos dejaron de emplear sanguijuelas (1, p. 477). Charrié, *Bas-Vivarais*, p. 323, solo encuentra dos o tres ceniceros que seguían funcionando en la década de 1880: recogían ceniza de granja en granja, la vendían los sábados en el mercado de Aubenas y, con las

ganancias, compraban mantequilla, que vendían a su vez en Villeneuve-de-Berg, a diecisiete kilómetros. ¡Verdaderos *pieds-poudreux*!

[619]Poueigh, *Folklore*, p. 162; Rouchon, 1, p. 55; Perrin y Bouet, pp. 166, 173; Colin, p. 77; Souvestre, *Derniers Bretons*, pp. 42, 43; Renard, *Oeuvres*, 2, p. 290.

[620]Cressot, p. 89; Lucien Febvre, «Une Enquête: La Forge de village», *Annales*, 1935, pp. 603-614. Obsérvese que en Mazières, en 1886, había nueve herreros trabajando en cuatro herrerías; veinte años más tarde, solo había cuatro, en dos talleres (Thabault, *Mon village*, p. 170).

[621]Gautier, *Dure existence*, p. 28; Meynier, *À travers le Massif Central*, p. 366; *BFI*, 1942, p. 15; Dauzat, *Village*, p. 93.

[622]Cressot, p. 89; Poueigh, *Folklore*, pp. 168-169: «Ensemble comme sabot et bride», «Carnaval au sabot débridé», «Bavard – gueule comme un sabot».

[623]Francus, *Voyage fantaisiste*, 2, p. 290; Thabault, *Mon village*, pp. 168-169.

[624]Pinchemel, *Structures*, pp. 136-137; Thabault, *Mon village*, pp. 168-169.

[625]Rapé: Perrin y Bouet, p. 338. Paraguas: Donnedevie, pp. 110-111; Théron de Montaugé, p. 453. Fumar: Cressot, p. 115; Paul Sébillot, *Le Tabac* (1893), pp. 3, 13. Thuillier, «Pour une histoire», p. 261, señala que hacia 1900 el Nièvre consumía unas 55 toneladas de rapé.

[626]Garneret, p. 213; Clément Brun, p. 15.

[627]André Mabille de Poncheville, *Jeunesse de Péguy* (1943), p. 21.

[628]*Revue de folklore français*, 1942, pp. 106-107; Drouillet, 1, p. 117; Desforges, p. 23; Michel Chevalier, p. 657; *Un Village et son terroir*, p. 37.

[629]Michel Chevalier, p. 657; Fortier-Beaulieu, pp. 201, 218, 269, 299.

[630]Boscary, pp. 202, 228, 230.

[631]Véanse las observaciones de Corbin sobre estas variaciones y los ejemplos que da, p. 97.

[632]Le Roy, *Moulin*, pp. 11-12; Bonneff y Bonneff, *Classe*, p. 67; Combes y Combes, pp. 149, 151, 154, 157, 161; Gustave Flaubert, *Bouvard and Pécuchet*, Nueva York, 1954, p. 44; AG, MR 2153 (Morbihan, 1861), donde los hombres empezaban a llevar batas.

[633]Besson, p. 37; A. Tardieu, *Auvergne*, p. 5.

[634]Nadaud, 2, p. 88; Dauzat, *Village*, p. 140.

[635]Decoux-Lagoutte, pp. 20-21; AD, Puy-de-Dôme F 0274 y F 0276 (1899).

[636]Ardouin-Dumazet, 34, p. 28; Fortier-Beaulieu, p. 706.

[637]*Congrès des Sociétés savantes de Provence, 1906*, Marsella, 1907, pp. 601-608.

[638]Dubreuil-Chambardel, pp. 158-159, 161; Reynier, *Pays*, 2, p. 191.

[639]Fortier-Beaulieu, sobre todo pp. 5, 22, 23, 599; Suzanne Tardieu,

Revue de synthèse, 1957, pp. 360-361; Bourdieu y Bourdieu, «Paysan», p. 165.

14. *RUS IN URBE*

Epígrafe: *Round My House*, p. 116. Hamerton añade: «La nobleza y la burguesía, por el contrario, tienen costumbres muy parecidas, al menos cuando sus circunstancias pecuniarias son muy similares».

[640]Guillaumin, *C.-L. Philippe*, pp. 9-10; Blanqui, «Tableau», 28, p. 8.
[641]Pariset, *Lauragais*, p. 151; AN, F17 9275 (Deux-Sèvres, 1882); Ardouin-Dumazet, 34, p. 256; AN, Fic III Ardèche 11 (7 de octubre de 1856).
[642]Ardouin-Dumazet, 28, pp. 21, 23.
[643]*Ibid.*, 34, pp. 256, 259; Pariset, *Lauragais*, p. 150; Monteils-Pons, p. 77 (Florac); Allaux, pp. 17, 26 (¡en Pamiers no había matadero, por supuesto!); AD, Corrèze M 717 (1874, Tulle); Reynier, *Histoire*, 3, p. 219 (Privas).
[644]Agulhon, *Vie sociale*, pp. 35-36; Roubin, p. 38; E.-J. Savigné, *Lettres d'un touriste*, Viena, 1876; *Rapport sur l'assainissement de la ville de Pamiers*, Pamiers, 1867, pp. 8 y ss.
[645]AG, MR 1218 (Hérault, 1828), MR 1228 (*Itinéraire de Bayonne à Tulle*, 1843); Annet Reboul, *Moeurs de l'Ardèche au XIXe siècle*, Valence, 1849, p. 120.
[646]Reynier, *Histoire*, 3, p. 219; Hugo, 2, p. 172; Lejeune, 2.2, pp. 488 y ss.; Ardouin-Dumazet, 31, p. 6; Bastié, 2, pp. 158-159; Mireur, 1, p. 72 (*Le Var*, del 30 de mayo al 4 de julio de 1897).
[647]Challaye, p. 15. Véanse también Mallet, pp. 32-33; y Juge, pp. 20-21.
[648]Michaud, pp. 238-239; Challaye, pp. 18 y ss.; Louis A.-M. de Vogüé, p. 323; AD, Pyrs.-Ors. 3M1 163 (Céret, 1879).
[649]AD, Gers M 2799 (Vic-Fézensac, 7 de abril de 1874); Ardouin-Dumazet, 29, p. 238. Sobre las estaciones, véase también Bertaut, p. 5.
[650]AN, F179271 (Pyrs.-Ors., 1875); Beslay, pp. 85-88.
[651]Louis A.-M. de Vogüé, p. 323.
[652]Reynier, *Pays*, 2, p. 301; AN, BB 30 396 (Burdeos); Mireur, 2, pp. 270-274, 353.
[653]Bastié, 2, p. 151; Buffet, *Haute-Bretagne*, p. 110; Labat, *Gascogne*, p. 636.
[654]Citado en Rougeron, *Département de l'Allier*, 43; Lafarge, p. 222.
[655]Foville, *France*, 1, p. 51, y 2, pp. 57, 60; AD, Lot 37 (E. Delrieu manuscrito sobre Cahors); AG, MR 2267 (Ille-et-Vilaine, 1874); Monteils-Pons, pp. 24-25; Febvre en «Le Travail et les techniques»,

p. 23. Véase también Archives Municipales de Limoges, *Tableau récapitulatif du récensement de 1881*.
[656]Labat, *Gascogne*, p. 641.
[657]*Ibid.*, pp. 636, 643 y ss.
[658]Garrier, 1, p. 285; Mistral, p. 19.
[659]Challaye, p. 24; Labrousse en Friedmann, p. 19.
[660]Armengaud, *Populations*, pp. 282 y ss.; Théron de Montaugé, p. 534; Pariset, *Montagne Noire*, p. 181; AN, BB 30 388 (Toulouse, 1859); Gachon, *Commune*, p. 161.
[661]Armengaud, *Populations*, pp. 290-291; Labat, *Gascogne*, p. 649.

15. LOS CAMPESINOS Y LA POLÍTICA

Epígrafe: *Les Paysans*, p. 37.

[662]Agulhon, *République*, p. 289.
[663]*Les Blouses.* Véase también el prólogo histórico a la edición de 1957 de Jean Dautry.
[664]Blanqui, *Déboisement*, pp. 34-35; Souvestre, *Derniers Bretons*, p. 14; Assier, introducción a la 2.ª edición.
[665]Dupeux, p. 147; AN, BB 30 374 (Burdeos, 1864).
[666]AD, Puy-de-Dôme M 0116 (sous-préf. Issoire, 1841), Ariège 5 M 3 (septiembre de 1866; véanse también abril y mayo de 1865), Gers M 1326 (sous-préf. Lombez, 1867), Cantal 39M9 (Murat, noviembre de 1866 y julio de 1867; Mauriac, diciembre de 1866, abril y mayo de 1867), Vosges 8M23 (comm. de police Épinal, noviembre de 1869); AN BB 30 371 (Angers, abril de 1866), BB 30 390 (Limoges, 1867).
[667]AD, Cantal 39M9 (Murat, diciembre de 1866; Mauriac, mayo-junio de 1867), Gers M 2237 (Plaisance, diciembre de 1875; Lectoure, mayo de 1877); AG, G^{8}180 (Bayona, 1873), G^{8}182 (Burdeos, 1875), G^{8}184 (Burdeos, 1877). Véase también AN, BB 30 390 (Agen, 1868; Colmar, 1870).
[668]AD, Pyrs.-Ors. 3M1 163 (préf., diciembre de 1894), 3M1 226 (comm. de gendarmes Perthus, mayo de 1898), 3M1 224 (Bourg-Madame, octubre de 1896), Ariège 5M 72^{1} (sous-préf. Pamiers, junio de 1905).
[669]Karl Marx y Friedrich Engels, *Selected Works*, Moscú, 1951, 1, pp. 302, 303.
[670]Pariset, *Lauragais*, pp. 87-89.
[671]Marouzeau, pp. 14-15; Pierre Bourdieu, «Stratégies matrimoniales», *Annales: E. S. C.*, 1972, p. 1110.
[672]*Le Vingt-quatre février*, 3 de mayo de 1849, citado en Bouillon, p. 89, donde también aparece la declaración del fiscal.

[673]Perrin y Bouet, pp. 369-372; Bernard, pp. 39-41; Corbin, pp. 405, 415; Ségalen, pp. 75, 79; AD, Yonne III M^{1} 178 (Chablis, noviembre de 1852); Labrune, pp. 11-18; Vigier, 2, p. 51. Véanse también, sobre Anjou y el Jura, las observaciones de M. Eizner y M. Cristin, «Premières hypothèses comparatives sur trois monographies», *Revue française de sociologie*, 1965, pp. 55-73.
[674]Véanse Louis Clarenc, «Riches et pauvres dans le conflit forestier des Pyrénées centrales», *Annales du Midi*, 1967, pp. 307-315; y Corbin, p. 669. Véase también Loubère, sobre todo p. 1032, que encuentra explicaciones unidimensionales del voto campesino, como la tesis económica de Soboul («Question»), «demasiado general y esquemática; las reacciones de los campesinos eran mucho más complejas». La variedad de condiciones locales, que se traduce en orientaciones e intereses claramente diferentes, ha dado lugar a una disparidad de comportamientos mucho mayor de la que suele caber en una sola interpretación.
[675]R. Brunet, p. 222; Raymond Williams, *The Long Revolution*, Nueva York, 1961, p. 136.
[676]Cobb, *Reactions*, p. 125.
[677]Labat, *Gascogne*, p. 638; Corbin, p. 814; Albert Soboul, «Survivances 'féodales' dans la Société rurale française au 19e siècle», *Annales: E. S. C.*, 1968, pp. 965-986.
[678]J.-A. Delpon, 1, p. 213; Corbin, p. 659; AD, Ariège 5M 531 (maire Saurat, 21 de abril de 1834; comm. de police St.-Girons, mayo de 1837; sous-préf. St.-Girons, mayo de 1837); Anny de Pons, «En glanant parmi les archives judiciaires», *Cerca*, 1960, pp. 324-333; AD, Hte.-Vienne M740 (sous-préf. Bellac, enero de 1847).
[679]AD, Creuse 110357 (recaudador de impuestos Ajain); Haussmann, 1, p. 255-256; AD, Finistère 4M 322 (sous-préf. Morlaix, julio de 1848); Duchatellier, *Agriculture*, p. 205. Véase también M. de Vogue, p. 922: al final del Segundo Imperio, los *pagels* ('montañeses') más viejos no tenían la menor idea de quién gobernaba en Francia (también rechazaban el papel moneda, pues habían perdido la confianza en él desde su depreciación en 1848).
[680]Vigier, 2, p. 255.
[681]Hamerton, *Round My House*, p. 233: «El campesino […] realmente no recuerda nada del pasado salvo sus males […] *corvée* […] guerras de religión».
[682]Batisto Bonnet, p. 307; Doussinet, *Paysan saintongeais*, p. 335; Jeanton, *Légende*, p. 66; Rocal, pp. 131-132.
[683]Bernard, p. 8; Palmade, p. 86; P. Féral, «Le Problème de la dîme», *BSAG*, 1949, pp. 238-254; C. Cadéot, «L'Évolution du métayage dans le Lectourois», *BSAG*, 1951, pp. 29-36; AG, G^{8}180 (noviembre de 1873); AD, Lot 5M 37(1) (Figeac, octubre de 1873). Del mismo modo, Hamerton nos dice que los campesinos borgoñones creían que Enrique V restablecería las antiguas corveas (*Round My House*, p. 228). Corbin,

pp. 1374-1376, muestra el gran contraste entre las ciudades del Lemosín, que simpatizaban con la Comuna de París, y el campo, donde las tensiones de la primavera de 1871 provocaron un nuevo temor a que se restaurara el Antiguo Régimen, junto con los diezmos y privilegios para el clero y la aristocracia.

[684]Véanse los informes en AN, BB[18] 1767 (mayo-junio de 1868); y *Le Courrier de la Vienne et des Deux-Sèvres,* 5 de junio de 1868. Esto recuerda al Gran Miedo de 1846, cuyo estallido en el Morvan relata Guy Thuillier, *Économie et Société nivernaises au début du XIXe siècle* (1974), pp. 99-103. La sequía de aquel verano suscitó un temor generalizado a los «*metteurs de feu*». «Ignorantes y crédulos», como dice el prefecto, los campesinos dirigen sus sospechas contra nobles y sacerdotes, acusados de haber provocado la plaga de la patata de 1845 y de proteger a los pirómanos criminales convirtiéndolos en perros cuando corren peligro de ser detenidos. Sobre la recaudación de los diezmos y otras ofrendas en especie, véase J. Magraw en Zeldin, *Conflicts*, pp. 209-210, que incluye la negación específica del conde de Chambord en 1874 de que la restauración borbónica significara el restablecimiento de los diezmos.

[685]Ardouin-Dumazet, 29, p. 242 y ss.; André Armengaud, «Sur l'opinion politique toulousaine en août 1870», *Annales: E. S. C.*, 1954, pp. 106-107.

[686]Armengaud, citado en la nota anterior.

[687]Mireur, 6, pp. 237-238; Agulhon en Baratier, p. 466; AD, Yonne III M[1]121 (curé Coulangeron, marzo de 1848), III M[1]128 (septiembre de 1848), III M[1]136 (préf., mayo de 1849); AN, BB 30 370 (Agen, diciembre de 1849); AD, Lot 6M9 (Figeac, julio de 1848). También en los Altos Alpes, la mayoría de los problemas de 1848 estuvieron relacionados con los guardias forestales. Véanse Thivot, pp. 66-68, y AN, BB 30 360 (5) (proc. gén. Grenoble, 19 de marzo de 1848), citado por Thivot, en relación con «los habitantes poco ilustrados de nuestro campo», y sobre todo de las zonas montañosas del Drôme, el Isère y los Altos Alpes.

[688]AN, BB 30 396 (expediente sobre acontecimientos posteriores al 2 de diciembre de 1851); AD, Yonne III M[1]159 (carta de un prisionero pref., marzo de 1852: «*On m'a mit dans une sosiété, donc que j'ai toujours pensé que c'était une sosiété de bienfaisance… Une fois que vous m'orez mis en liberté, sy jarnais vous entendez dire quelque chose de moi, tranché moi la tete, je le mériterait*»); Reynier, *Histoire*, pp. 267-269, 270; Vigier, 2, pp. 312-313, 314; Ténot, *Province*, pp. 116-118. Otro aspecto de las «sociedades secretas» aparece en un informe del fiscal de Grenoble, que en enero de 1852 señaló que el juramento prestado al ingresar en dichas sociedades incluía la obligación de defender la fe católica, y que muchos jóvenes habían tomado las armas creyendo que así lo hacían. «Par une ignorante et stupide obéissance à un serment prêté, ils n'en suivirent que la lettre, tandis que les meneurs se réservaient d'en

appliquer l'esprit», que no defendía la religión, sino el «socialismo» (citado en Thivot, p. 103).
[689]Reynier, *Histoire*, p. 270; Corbin, pp. 1210, 1212, 1216; AN, BB 30 401 (Limoges), BB 30 396 (Burdeos, Agen y Limoges).
[690]Ténot, *Province*, pp. 135,160-161; Vigier, 2, pp. 88, 200-205, 216-224; Soboul, «Question», p. 52. La estrechez de miras de los montañeses no era la única. Los languedocianos también carecían de la «conciencia que les permitía traducir quejas concretas en acción política». No es de extrañar que «su acción siguiera pareciéndose a la de los campesinos del siglo XVIII». Serían necesarias las nuevas vivencias de finales del siglo XIX para convertirlos en algo más (véase Loubère, sobre todo p. 1030).
[691]AD, Yonne III M[1]207 (Courgis, 19 de enero de 1852).
[692]Ténot, *Suffrage*, pp. 8-9; Corbin, p. 564.
[693]Según George Sand, y citado por Georges Duveau en el prefacio de Nadaud, *Mémoires de Leonard* (ed. de 1948), p. 39.
[694]Bois, *Paysans* (ed. de 1971), pp. 120-121, 130.
[695]AD, Gers M 2237 (Plaisance, enero de 1876); Palmade en Girard, *Élections*, p. 197; *La République*, 15 de abril de 1878.
[696]M. Faucheux en Girard, *Élections*, pp. 149-162; Beslay, p. 64; Hugonnier, p. 53; Reynier, *Pays*, p. 125. Thibon, p. 52: «On est blanc ou rouge pour des raisons de famille, de sympathie, d'intérêt: les réflexions et les aspirations politiques ne jouent là qu'un maigre role». L. Gachon en Fauvet y Mendras, p. 409: «Mon père était rouge parce qu'il était cantonnier. Mon grand-père maternel […] était rouge pour des sévices qu'un parent à lui, enseignant, avail subi au temps de Badinguet». Véase también Burguière, pp. 100, 217.
[697]AD, Pyrs.-Ors. 3M1 163 (préf., 3 de diciembre de 1889); Perron, *Broye-les-Pesmes*, pp. 79-80. Véanse también las declaraciones del fiscal de Grenoble (9 de enero de 1850), citado por Thivot, p. 95. Por lo que a él respecta, los Altos Alpes permanecieron al margen de toda la política nacional de partidos. Las elecciones eran una pugna entre intereses privados e intereses colectivos, y los debates electorales eran, sin duda, realmente acalorados, porque «nunca se trata de problemas políticos reales, independientemente del estandarte político bajo el que cada una de las partes decidiera posicionarse».
[698]AD, Lot 6Mp (21 de junio y 12 de julio de 1848), Yonne III M[1]276 (26 de marzo de 1853).
[699]AD, Vosges 8M23 (sous-préf. Mirecourt, octubre de 1869; pref., enero de 1870); AN, BB 30 390 (Agen, julio de 1870). Véase también pref. Loir-et-Cher, 1856, citado en Dupeux, pp. 429-433; AN, F[Ic]III 7 Loiret (Pithiviers, abril de 1853, junio de 1857 y septiembre de 1858); AD, Yonne III M[1]232 (souspref. Sens, enero de 1861); AD, Ariège 5M 53[2] (juge de paix Labastide-de-Séron, junio de 1865); AD, Gers M 1326 (sous-préf. Mirande, 23 de enero de 1867; pref., 25 de enero de 1867); y AN, BB 30 370 (Aix, octubre de 1867). Recoge Le Guen, p. 481:

«Dans ce milieu, les hommes se distinguent plus par leur tempérament que par leur idéologie».
[700]De ahí la influencia subversiva de los viajantes cuando actuaban a modo de «emisarios de la demagogia» (AN, BB 30 370, 4 de enero de 1859).
[701]AD, Gers M 2237 (Plaisance, enero de 1876).
[702]AD, Puy-de-Dôme M 04474 (préf., agosto de 1907). Véanse también AD, Gers M 1326 (Nogaro, 17 de julio de 1869); Coissac, *Mon Limousin*, p. 172; AD, Tarn IV M²65 (préf., febrero de 1872); y AD, Pyrs.-Ors. 3M1 163 (préf., enero de 1892). Una buena muestra de este punto de vista fue la resolución tomada por el alcalde de Bains (Alto Loira) en 1863, quien instó a los votantes de su pequeño municipio a votar según él les dijera, porque así «cuando el alcalde pida para el municipio, para vosotros y vuestros hijos, la influencia del delegado asegurará los favores o ayudas del Gobierno» (Pilenco, p. 95).
[703]AN, Fic II Ardèche 4 (Aubenas, marzo de 1874); AD, Pyrs.-Ors. 3M1 223 (Bourg-Madame, noviembre de 1876, y marzo de 1882; véase también Prats-de-Mollo, diciembre de 1876), 3M1 163 (préf., enero de 1892) (todo el expediente 3M1 224 contiene comunicaciones que insisten en la importancia exclusiva de las cuestiones locales, y no «políticas»); AD, Vosges 8bisM30 (Rambervillers, septiembre de 1887); AD, Cantal 40M 11 (St.-Flour, 1889); AD, Puy-de-Dôme M 04475 (Billom, diciembre y enero de 1890), M 0162 (Riom, marzo de 1892), M 04469 (Thiers, agosto de 1896; Issoire, enero de 1897); AD, Lot 5M37 (1) (Gourdon, junio de 1897); Belbèze, p. 98.
[704]Agulhon, *République*, pp. 265-266. En Plozévet (Finisterre), también, el partido «rojo» liderado por la familia Le Bail defendía las reivindicaciones y aspiraciones de los menos pudientes; en muchas ocasiones, a través de rencillas vecinales (incluso con auténtica violencia) al amparo del republicanismo y el anticlericalismo (Burguière, p. 217).
[705]Mendras, «Sociologie», p. 322.
[706]AD, Pyrs.-Ors. 3M1 163 (julio de 1889).
[707]Hugonnier, pp. 45-50, 64; Guichonnet, pp. 74-76.
[708]Viple, p. 293; Bozon, *Histoire*, p. 245.
[709]AD, Pyrs.-Ors. 3M1 223 (Céret, diciembre de 1876).
[710]Baudrillart, 3, p. 422; Anne D. Sedgewick, *A Childhood in Brittany Eighty Years Ago* (Boston, 1927), p. 21. Los campesinos de Saint-Lary (Alto Garona) mantuvieron una relación feudal con su señor local hasta mediados de siglo. «Malheur à qui ne lui parlait pas chapeau bas!», recordaba su hijo. «Un revers de canne avait bientôt fait voler le couvre-chef récalcitrant. A cette époque, ces fagons ètaient supportées tout naturellement» (Comminges, pp. 6-7). Sobre ese mismo asunto, véase J. Suret-Canale, «L'Etat économique et social de la Mayenne au milieu du XIXe siècle», *Revue d'histoire économique et sociale*, 1958, p. 310. Como ejemplo de un auténtico autócrata de pueblo, Joseph-

Antoine Fournier, alcalde de Ceillac (Altos Alpes) durante más de medio siglo desde la Restauración hasta el Segundo Imperio, véase Thivot, pp. 60-64, y Polydore Delafont, «Un Village des Hautes-Alpes», *Revue du Dauphiné*, 1938, p. 3. Fournier no permitía que ni los cobradores de facturas ni los recaudadores de impuestos pusieran un pie en su municipio; casaba y juzgaba él mismo a sus súbditos, desterraba a los pecadores contrarios al código local y gobernó sin impugnaciones hasta su muerte.

[711]Chaix, p. 283; EA, Calvados, citando *Mémoires de la Société d'Agriculture de Caen*, 1836; AD, Yonne III M^{1}228 (juge de paix Auxerre, octubre de 1857); AN, F^{11}2734 (*Enquête agricole*, 3.ª ed. rev., diciembre de 1867), p. 60, y F^{11}2725, *Enquête agricole* (respuestas al cuestionario, Aisne); Bastié, 2, p. 170.

[712]Théron de Montaugé, pp. 646, 648.

[713]Garneret, p. 134; Valaux, p. 68; P. Mayer, pp. 6-7; Francus, *Rivière d'Ardèche*, p. 59.

[714]Bastié, 2, pp. 149-150. Véanse también Pinchemel, *Structures*, p. 87; Gachon, *Brousse-Montboissier*, p. 80; y Buffet, *Haute-Bretagne*, p. 113, sobre el declive de la interdependencia en el trabajo y en los servicios, cuya fragmentación impulsó la de las relaciones personales tradicionales.

[715]Lapaire, pp. 32-33; Houillier, p. 65. En Nièrre, los burros eran a veces ministros del consejo (René Dumont, *Agronomie de la faim*, 1974, p. 23).

[716]L. Fardet, *Géographie du département du Loiret* (Orléans, 1926), p. 20 (palabras citadas); Wylie, *Chanzeaux*, p. 81; Rougeron, *Département de l'Allier*, sobre todo p. 53; AD, Ariège 5M3 (octubre de 1865), Yonne III M^{1}234 (Joigny, octubre de 1865). El diputado del Tarn, Bernard Lavergne, en el hemiciclo, en 1887, citado en Maspétiol, p. 367: «Es la burguesía rural la que decide sobre las elecciones en el campo».

[717]Francus, *Voyage humoristique*, p. 69; Abbé Meyraux, «La Bastide de Cazères-sur-Adour», *Bulletin de la Société de Borda*, 1894, citado en *BSAG*, 1969, p. 487; V. Dupont; Demolins, *Supériorité*, pp. 234-235. Véase Émile Combes, *Mon Ministère* (1956), p. 5, para esa dinastía de médicos rurales.

[718]Louis A.-M. de Vogüé, pp. 129, 139, 326-328. La cursiva es mía.

[719]Audiganne, *Populations*, 1, pp. 41, 66; 2, p. 199; Louis A.-M. de Vogüé, pp. 328- 329.

[720]Rougeron, *Personnel*, p. 9.

[721]AD, Hte.-Vienne M132 (sous-préf. Rochechouart, 1857); Corbin, p. 1625; AD, Yonne III M^{1}127 (Tonnerre, mayo de 1851).

[722]Ténot, *Suffrage*, *passim* e introducción: «Absoluta ignorancia política». Véase también Bernard, p. 8. Para el campesino, Jules Ferry dijo que, «comme le railway [la liberté] lui est indifférente. Elle ne le gêne pas, et il ignore encore qu'elle peut lui servir» («La Lutte

électorale en 1863», *Discours et opinions*, 1893, 1, p. 48).
[723]Acerca de este punto, véase Corbin, pp. 1140 y ss. Véase también Christian, p. 165: «En las comunidades aisladas, el poder recae en las manos de aquellos que actúan de intermediarios con el mundo exterior».
[724]Armengaud, *Populations*, p. 351; AD, Hte.-Garonne 4M61 (marzo de 1848); Beslay, p. 46; AD, Vosges 8M25 (septiembre a octubre de 1878), Pyrs.-Ors. 3M1 163 (junio y agosto de 1879); Massé, p. 39; AD, Cantal 40 M 11 (Aurillac, noviembre de 1879, St.-Flour, enero de 1880).
[725]Beslay, p. 111.
[726]AN, F^{ic}III Ardèche 11 (enero de 1859), BB 30 371 (Angers, octubre de 1860); AD, Yonne III M^{1}230 (Tonnerre, Sens, julio de 1859), M^{1}233 (febrero a junio de 1862).
[727]AD, Pyrs.-Ors. 3M1 136 (agosto de 1891). Pero para obtener pruebas de la indiferencia rural, véanse AN, F^{ic} III 1125 Allier (enero de 1918), y F^{ic} III 1125 Privas, Ardèche (enero de 1918). Más recientemente, en el dicho *saintongeais* de 1940, en una época en la que los hombres volvían del ejército y las ventas eran buenas: «Que la guerra dure cuanto quiera, que tenemos la despensa llena» (Doussinet, *Paysan*, p. 444).
[728]AN, BB 30 388 (Toulouse, julio de 1856), BB 30 370 (Aix, marzo de 1852), F^{ic} III Hte.-Garonne 9 (abril de 1859). De ahí quizá una de las razones del papel de la bebida en las elecciones, cuando el consumo de alcohol experimentó un aumento desproporcionado. Sobre este asunto, véase Pilenco, pp. 217-222, quien calculó, *inter alia*, que en el distrito electoral de Montreuil (Paso de Calais), durante los dos meses previos a las elecciones de 1902, los cuatro mil y pico votantes aumentaron su ingesta normal de puro alcohol en más de diecinueve mil litros (cerca de quinientas copas de aguardiente de más por votante).
[729]AN, BB 30 390 (Chambéry, julio de 1870); AD, Lot 6M9 (Cazals, mayo de 1848); Beslay, p. 47. Véase también AD, Yonne III M^{4}13 (julio de 1849).
[730]Beslay, p. 67.
[731]Corbin, pp. 534-537, 951-952; AD, Vosges 8M44, 8M46.
[732]AD, Pyrs.-Ors. (asociaciones); Donnedevie, p. 277; Sénéquier, pp. 104 y ss.
[733]Bougeatre, p. 196; Vigier, 2, p. 185; Roubin, pp. 58, 90-91.
[734]Beslay, pp. 98-99; Roubin, p. 135.
[735]Lancelot, pp. XIII, 249; Masseport, p. 86.
[736]Nótense en Lancelot, pp. 198-202, y en Dupeux (citado en Lancelot, p. 200) otros factores de abstención: topografía, clima, distancia del centro parroquial, distancia de la propia carretera.
[737]Dupeux, p. 389; Lancelot, pp. 188-189; Serge Bonnet, *Sociologie*, p. 256. Véase también *Journal Officiel* (Chambre), 1912, p. 2004,

citado por Pilenco, p. 292: «Il apparaît que l'arrondissement de Sartène, très arriéré, où les abstentions sont très nombreuses, ne possède pas dans son ensemble une éducation politique digne de citoyens capables de pratiquer le suffrage universel en toute liberté et en toute indépendance». Pero Sartène está en Córcega.

[738]Rougeron, *Conseil général*, p. 14; AD, Finistère 4JM (Châteaulin, 1889); P. Barral, *Département de l'Isère*, pp. 521-522; Rougeron, *Département de l'Allier*, p. 12. Como dijo el alcalde de La Fouillouse (Loira) en 1898: «On arrive toujours à tout savoir» (Pilenco, p. 265; sobre las votaciones abiertas, véase también pp. 259-271).

[739]AD, Vosges 8M23 (St.-Dié, octubre de 1869, Neufchâteau, marzo y abril de 1873); Rougeron, *Département de l'Allier*, pp. 8-11; Bougeatre, p. 175; AD, Lot 6M13 (Figeac, septiembre de 1878).

[740]P. Barral, *Agrariens*, p. 40; AD, Cantal 40 M11 (Mauriac, octubre de 1879; Aurillac, noviembre de 1879), Gers M 2237 (Lectoure, febrero de 1876); Daniel Halévy, *La République des Ducs*, 1937, p. 370; Gambetta, citado en René Rémond, *La Vie politique en France*, 1969, 2, p. 346; Francus, *Valgorge*, p. VI.

[741]AD, Pyrs.-Ors. 3M1 163 (septiembre de 1889); L. Gachon en Fauvet y Mendras, p. 411.

[742]AD, Gers M 2799 (Mirande, julio de 1888), Puy-de-Dôme (Esprit public, *passim* de la década de 1890), Ariège 2M5 y 5M72[1]. Véase también L. Gachon en Fauvet y Mendras, p. 429.

[743]Assier, 3.ª ed., pp. 238-240.

[744]Hamelle, pp. 635-645; *Le Semeur* (St.-Flour), 29 de junio de 1907; AD, Cantal 40 M 11.

[745]Garneret, p. 172: en Lantenne, cerca de Besançon, «la fiebre electoral alcanzó su punto álgido en torno a 1905, y al regreso de los soldados que habían luchado entre 1914 y 1918», coincidiendo las vivencias locales con la nacionales. Véase también Corbin, pp. 1148-1149.

16. LA MIGRACIÓN: UNA INDUSTRIA DE LOS POBRES

El título de mi capítulo proviene de Placide Rambaud y Monique Vincienne, *Les Transformations d'une société rurale. La Maurienne*, capítulo 4: «L'Émigration, Industrie des pays pauvres».

Epígrafe: «Rondel de l'adieu».

[746]Abel Poitrineau, *Revue d'histoire moderne*, 1962; Bonnamour, pp. 218-219.

[747]Foville, *Enquête*, sobre todo 1, p. xxxiii.
[748]AD, Yonne VI M^{1}2 (juge de paix Coulanges-la-Vineuse, 1832); Chatelain, «Problèmes», p. 12.
[749]Fel, p. 145.
[750]Garneret, p. 118.
[751]Clément, p. 481.
[752]Abbé Margot-Duclot, «L'Émigration des Hauts-Alpins», *La Réforme sociale*, 1905, pp. 763-785 (sobre todo, p. 777).
[753]Servat, pp. 131-32; Michel Chevalier, p. 737; Plessis, p. 146. Véase también A. de Lavergne, *Rapport présenté au nom de la commission chargée de visiter les exploitations rurales de l'Ariège* (Foix, 1875), p. 13.
[754]Baudrillart, 3, p. 446; Gachon, *Limagnes du Sud*, pp. 413-415.
[755]Véanse J. Corcelle, *Les Emigrants du Bugey* (Belley, 1912); y las observaciones de Lebeau, pp. 311-312, que cita una cancioncilla de los emigrantes del Jura: «Levantarse temprano y acostarse tarde, / así es como uno recoge *gros sous*, / *écus*, monedas blancas [de plata], / para volver a casa con la bolsa llena y arreglar la casa».
[756]Corbin, pp. 236-237, 259, 264; AD, Creuse M 0472 (1857); Clément, pp. 489-490; Peygnaud, p. 214. En la década de 1850, el municipio de Saint-Pardoux (Creuse), con una población de alrededor de 1.400 habitantes (711 en 1962), expidió entre 113 y 148 pasaportes para las salidas anuales; en la gran mayoría de estos años se concedieron a más del 10 por ciento de la población total, lo que seguramente correspondería a casi todos los varones sanos.
[757]Pierre Vingard, *Les Ouvriers de Paris* (1850), p. 38.
[758]Corbin, p. 1239; Hertz, p. 113; Ajalbert, *Mémoires*, pp. 13, 36.
[759]Corbin, p. 284; AD, Creuse M 0471 (juge de paix Ahun, 1874); Maurice Halbwachs, *La Classe ouvrière et les niveaux de vie* (1913), p. 38. En general, y como era de esperar, los primeros capítulos de Halbwachs sobre los campesinos son menos realistas y más teóricos que el conjunto total de su obra, que se centra en la clase obrera urbana.
[760]Drouillet, 2, pp. 218-219; Ardouin-Dumazet, 1, p. 34; AG, MR 1278 (Morvan, 1842); Brochon, *Chanson française*, 2, p. 73; AD, Yonne III M^{1}226 (Avallon, marzo de 1853); Demolins *et al.*, *Populations forestières*, pp. 8-13; Bonnamour, pp. 218-219.
[761]Monot, *Industrie*, sobre todo pp. 29, 32, 34; AD, Yonne III M^{1}231 (Avallon, marzo de 1860). Monot utiliza estadísticas para el periodo entre 1858-1864, que cubren Montsauche y el nordeste de Nièvre: población, 14.133, nacimientos 2.884, número de madres lactantes que se van a París, 1.897 (es decir, dos tercios).
[762]Ardouin-Dumazet, 1, pp. 30-42; Drouillet, 2, p. 63.
[763]Nadaud, *Mémoires de Léonard* (edición de 1912), p. 47. Véanse también *Enquête agricole*, Hte.-Vienne, p. 158, citada en Corbin, p. 252; y Boscary, p. 179.

[764]Paul Roux, p. 6; Foville, *Transformations*, pp. 395-406; Paul Deschanel, *J. O. Chambre*, 10 de julio de 1897, p. 1937.
[765]P. Barral, *Département de l'Isère*, p. 113; Le Guen, p. 466. La emigración neta de Bretaña pasó de una media anual de 8.000 personas entre 1831-1851 a 116.000 entre 1851-1872; la cifra se estabilizó en 126.000 en 1872-1891, y luego volvió a dispararse, hasta alcanzar una media de 206.000 entre 1891-1911.
[766]Guilcher, «Vue», p. 9; *Bulletin de la Solidarité Aveyronnaise*, febrero de 1910, p. 9, y febrero de 1912, p. 48; Chataigneau, p. 437; E. Potet, *Annales de géographie*, 1912, pp. 265-268; Deffontaines, *Hommes et travaux*, pp. 116-119.
[767]Sobre la mayoría de este asunto, véase Camille Valaux, *La Réforme sociale*, 1909, p. 350, citado en Gautier, *Émigration*, p. 14.
[768]Clément, p. 485; *Bulletin de la Solidarité Aveyronnaise*, febrero de 1912, p. 48, y diciembre de 1913, p. 42; Guillaumin, *Paysans*, pp. 119-120; Deffontaines, *Hommes et travaux*, p. 409; Fortier-Beaulieu, p. 265. Bourdieu y Sayed, p. 94: «En Kabylie, l'émigration vers la France qui, jusqu'à une date récente, avait pour fonction première de donner à la communauté paysanne les moyens de se perpétuer, change de signification et devient elle-même sa propre fin […]. Occasion de rompre avec l'agriculture et la communauté, […] occasion de s'émanciper de l'autorité familiale».
[769]El pareado es de Ogès y Déguignet, p. 115: «*A baone eo beuzet Ker-Is, Ne neuz ker ebet evel Paris*». El resto del párrafo está basado en Bozon, *Vie*, p. 454; Marouzeau, sobre todo p. 19, en Masrouzaud (Creuse); Serge Bonnet, *Sociologie*, p. 46; EA, Meuse, 1937; Adolphe Meyer, *Promenade sur le chemin de fer de Marseille à Toulon* (1859), p. 13; y *Des causes et des effets du dépeuplement des campagnes par M. M.* … (1866), pp. 4-5, 7.
[770]Méline, p. 110; Pécaut, *Quinze ans*, pp. 70-74.
[771]Jules Vallès en *L'Evènement*, 1866, citado en Rouchon, 2, p. 132 (los hijos de los campesinos «ont moins peur d'être soldats, parce que les casernes sont dans les villes»); Sion, p. 457; Norre, sobre todo p. 97.
[772]Georges Davy en Friedmann, p. 37; Belbèze, pp. 51, 69, 141 («depuis des siècles, le paysan méprise sa condition»); Duneton, p. 195; Compère-Morel en *Compte-rendu du Congrès SFlO de 1909*, citado en Gratton, *Paysan*, p. 71; Combe, p. 177. La lista de factores se basa en los títulos de los capítulos de Deghilage, *Dépopulation*.
[773]Goreux, pp. 330-331; AD, Yonne III M[1]231 (Tonnerre, mayo de 1860); Daniel Zolla, «La Condition du travailleur rural», *Revue des français*, 1912, pp. 163-169; Foville, *France*, 2, p. 227.
[774]Ambas citas provienen de Chatelain, «Migrants», p. 15.
[775]*L'Aubrac*, 4, p. 215. El resto de este apartado se ha extraído principalmente de AN, BB 30 378 (diciembre de 1849, y mayo de 1850); Corbin, p. 1133; René Chatreix, *Monographie de la commune de Saint-Maurice-la-Souterraine* (Guéret, 1938), pp. 110-111; *Mémoires de*

la Société des Sciences… de la Creuse, 1938-1940, p. 172 (la mayoría de la gente comía de la misma fuente, y las casas de los emigrantes fueron las primeras donde se adoptaron platos); Boscary, pp. 186-187; y Ajalbert, *En Auvergne*, p. 32. Véase también AD, Yonne III M^{1}231 (Avallon, enero de 1860): «Poursuites contre Margue, maire de Provency, ancien valet de chambre à Paris, qui est venu importer dans l'Avallonais des vices jusque là inconnus dans ce pays». De forma similar, Henri Bachelin, *Les Sports aux champs* (Nevers, 1911), pp. 38-39, cuenta la historia de un «ancien valet de chambre qui est revenu manger au village ses économies amassées sou par sou», que es el primero en hablar a sus compatriotas del velocípedo y, a su debido tiempo, en llevar uno al pueblo.
[776]Deghilage, *Dépopulation*, p. 69.
[777]AD, Puy-de-Dôme, *Rapports d'inspection générale*, *1881*; AD, Cantal IT 993 (insp. primaire Murat, marzo de 1909); Longy, *Port-Dieu*, p. 75; AN, F^{17} 9277 (Hte.-Vienne, 1872).
[778]Le Saux, p. 22.
[779]Chatelain, «Migrants», p. 7, exagera la «rápida proletarización» de los trabajadores de estas zonas (compárense las prudentes conclusiones de Corbin, p. 1076 y *passim*). Pero es evidente que los emigrantes eran (como denunciaban las autoridades) portadores de ideas y libertades que traían de la ciudad, más en unas zonas que en otras, según la naturaleza de su medio (por ejemplo, tenían menos impacto en la conservadoramente religiosa Auvergne que en el Lemosín).
[780]AD, Creuse M 038 (juge de paix Chambon al préf., junio de 1857); Corbin, p. 1266; AN, F^{ib} II Corrèze 7 (préf., febrero de 1874), acerca del pequeño municipio de Bort; Chatelain, «Migrants», p. 15, citando *Moniteur du Puy-de-Dôme*, 13 de enero de 1871; Chanoine Trilouillier, *Rapport sur l'émigration cantalienne* (Congrès diocésain d'Aurillac, 1908), pp. 1-39; Ardouin-Dumazet, 28, p. 193.
[781]Hugonnier, pp. 60-61; Germouty, p. 450.
[782]Cholvy, pp. 42-44; Goreux, p. 331; Pinchemel, *Géographie*, 1, p. 181.
[783]Véase en Lancelot, p. 45, un mapa de las personas que estaban ausentes de sus lugares de residencia cuando se realizó el censo de 1891, que muestra un 25 por ciento o más de ausentes en el Macizo Central, las Costas de Armor, el Ariège y partes del sudeste, frente a una media nacional de alrededor del 17 por ciento.
[784]AD, Creuse M 0472 (1857); Corbin, pp. 286-288; Agulhon, *République*, p. 172.

17. MIGRACIÓN DE OTRO TIPO: EL SERVICIO MILITAR

Epígrafe: Poemas en contraste procedentes de Robert Jalby, *Le Folklore du Languedoc*.

[785]El material de este párrafo se ha extraído de Schnapper, pp. 70, 137; y Peygnaud, p. 137.
[786]Burguière, p. 90; AN, BB 30 371 (Angers, enero de 1866); Hérault, p. 227.
[787]AD, Vosges 8M23 (febrero de 1872), Puy-de-Dôme M 04476 (febrero de 1890). Para ser precisos, la sustitución (excepto entre parientes, hasta el cuarto grado) había sido abolida por una ley de 1855. Sin embargo, la reemplazó la posibilidad de adquirir la «exoneración» del servicio militar por un importe de 2.500 francos pagaderos directamente a las autoridades militares.
[788]Belbèze, p. 62.
[789]AN, BB 30 370 (Agen, julio de 1854, enero de 1855 y julio de 1859), BB 30 371 (Angers, enero de 1866 y julio de 1867), BB 30 390 (Rennes y Montpellier, 1867), BB 30 370 (Aix, abril de 1867 y *passim*).
[790]AN, BB 30 375 (marzo de 1868), citado en Lovie, p. 449; AN, BB 30 373 (Besançon, enero de 1866 y abril de 1868).
[791]Cobb, *Police*, p. 99; AG, MR 1218 (Hérault); AD, Cantal IT 832 (junio de 1832); AG, MR 1269 (1839), MR 1228 (1840); AD, Ariège 5M3 (St.-Girons, 1856, 1857); AG, MR 2283 (1859,1860), MR 2275 (1860, Eure-et-Loir, Ille-et-Vilaine; 1877, Seine-Inf.); Hérault, p. 227.
[792]AG, MR 1274 (Lozère, 1844; véase otro informe de Mende en 1845 en el que se recoge que estas personas consideraban la deserción como una gloria); Pons, *Cerca*, 1960, p. 326; Lovie, p. 268. En el Poitou, donde en tiempos de escasez se comía *garobe*, un pan hecho de veza negra cultivada para alimentar a las palomas durante el invierno, algunas familias a principios del siglo XIX alimentaban deliberadamente a sus hijos con *garobe* para que crecieran raquíticos y no pudieran ser aptos para el servicio militar (*Tradition*, p. 81).
[793]Pérot, p. 44.
[794]AG, MR 2261 (País Vasco, 1873; Landes, 1874), MR 2267 (Ille-et-Vilaine, 1876), MR 2270 (Gers, 1876; Hte.-Garonne, 1876, 1877), MR 2275 (Sarthe, 1878); AD, Pyrs.-Ors. 3M1 163 (septiembre de 1879); Pérot, pp. 10, 44; Sébillot, *Coutumes*, pp. 82-83. Curiosamente, el servicio militar hizo que las prácticas mágicas destinadas a conseguir el excedente de cupo llegaran a ser de ámbito nacional. Thivot, p. 328, comenta que «todas estas prácticas, antes propias de una provincia, se habían extendido poco a poco por todo el país, introducidas en nuestra región [Altos Alpes] sobre todo por vendedores ambulantes».
[795]Véase el abundante archivo en AD, Vosges 23 Z 13 (julio de 1913). Tal vez la propaganda antimilitarista se inspiró menos en el nuevo internacionalismo que en el antiguo rechazo. Véase, por ejemplo, la canción de Gaston Couté «Les Consents», en Brochon,

Chanson sociale, pp. 97-100, que refleja la clara diferencia entre el antiguo antimilitarismo autóctono y la nueva tendencia de *fin-de-siècle*, que era, si acaso, elitista y antipopulista.
[796]Cénac-Moncaut, *Jérôme La Friche*, pp. 25-26; Garneret, p. 329; Père Toine, en *Cahiers des amis de Jacquou*, 1939, p. 9.
[797]AG, MR 1218 (Hérault, 1825), MR 1228 (Landes, 1843), MR 2277 (Rhône, 1859), MR 2281 (Allier, 1860), MR 2283 (Côtes-du-Nord, 1860), MR 2283 (Deux-Sèvres, 1862).
[798]Véase AG, $G^8$2, durante el Segundo Imperio.
[799]Hamerton, *Round My House*, pp. 91-99.
[800]Durkheim, p. 259, por ejemplo, señala que la tasa de suicidios de militares, cuya elevada incidencia había llamado la atención, descendió de 630 por millón de habitantes en 1862 a 280 por millón de habitantes en 1890. La mentalidad militar, al igual que la sociedad militar, se estaba convirtiendo en parte del modo de vida nacional. Sobre el cambio en las relaciones entre el pueblo llano y su nuevo ejército republicano, véase Michelle Perrot, 2, pp. 633, 696-698.
[801]Henry Leyret, *En plein faubourg. Moeurs ouvrières* (1895), pp. 87, 88; Esnault, *Imagination*, p. 101; Duchatellier, *Condition*, p. 6; Capitán Fanet, *Les Fêtes régimentaires* (1895).
[802]F. Brunot, 10, p. 965; Esnault, *Imagination*, p. 101; H. Serrant, *Le Service du recrutement de 1789 à nos jours* (1935), p. 80. Reynier, *Privas*, p. 183: «Les Ardéchois qui faisaient leur service militaire à Privas […] n’apportaient ou n’apprenaient pas grande chose de neuf. Un rôle bien plus efficace a été joué par la guerre de 1914-18, qui les a sortis et envoyés dans le nord et le nord-est».
[803]Sobre los acontecimientos en el Midi, véase sobre todo Le Blond, pp. 73, 88, 132.
[804]AN, F^{17}9262, *Rapport sur les trois départements bretons*, octubre de 1880.
[805]Voisin, p. 19; Ajalbert, *En Auvergne*, pp. 168-169; F. Brunot, 10, p. 983.
[806]AG, MR 1282 (Puy-de-Dôme, 1827), MR 1300 (Hte.-Vienne, 1845); N. Sales en *Comparative Studies*, 1968, p. 268. Véase Stendhal, 2, p. 479: «Los que provienen de zonas empobrecidas cambian por completo en seis semanas. [Están simplemente maravillados] de comer carne todos los días...».
[807]M. V. Parron, *Notice sur l’aptitude militaire en France suivie d’un essai de statistique militaire de la Haute-Loire* (Le Puy, 1868), p. 16. Véase también Taine, pp. 130, 191.
[808]AG, $G^8$177 (Blois, mayo de 1871), $G^8$179 (Le Mans, junio de 1872); Besson, p. 85.
[809]Hubert Lyautey, «Du rôle social de l’officier dans le service universel», *RDM*, 15 de abril de 1891; General Brécart, «Le Rôle social de l’officier», *Revue des jeunes*, julio de 1938; Eugène-Melchoir de Vogüé, *Remarques sur l’Exposition du Centenaire* (1889), que contiene

algunas de las ideas que inspiraron a Lyaute; y Henri Rollet, *L'Action sociale des catholiques en France, 1871-1901* (1947), pp. 26, 328-329.
[810]Gautier, *Siècle d'indigence*, pp. 144-146. Otro cambio en el estilo de vida a escala local fue comentado por un observador de los pantanos occidentales. Marcel Baudoin, en un libro en el que describía la peculiar práctica local entre los jóvenes de las zonas rurales consistente en que las parejas realizaran muchas muestras de cariño en público, conjeturaba que si esta práctica estaba empezando a disminuir era porque los jóvenes, «instruits par le service militaire, éprouvent désormais une sorte de fausse honte à se conduire comme leurs ancêtres» (*Le Maraichinage. Coutume du pays de Mont [Vendée]*, 1906, p. 117).
[811]Guillaumin, *Panorama*, p. 21; General Lamoricière en *Moniteur universel*, 21 de octubre de 1848, citado por N. Sales, en *Comparative Studies*, 1968, p. 282; AN, BB 30 388 (8 de enero de 1867); Ardouin-Dumazet, *Les Petites Industries rurales* (1912), pp. 16-17.
[812]*La Réforme sociale*, 1909, p. 147; HE, instituteur de Soye (Doubs), 1899.

18. CIVILIZAR A FONDO: LAS ESCUELAS Y LA ESCOLARIZACIÓN

Epígrafe: «La Victoire sociale» (1909).

[813]AD, Yonne 3 T 1 (1810).
[814]AD, Yonne 10 T 1 (Noyers, agosto de 1803).
[815]AEP, 4 (12 de marzo de 1828); AD, Cantal IT 252 (1833, 1850, 1913), Eure-et-Loir, *Rapports d'inspection primaire*, 1837, IIT b 1; Giret, pp. 29, 34, 35, 38.
[816]Del discurso de Ernest Lavisse en la inauguración de una nueva escuela en Nouvion, publicado en *Revue pédagogique*, el 15 de julio de 1891, pp. 1-9. Véase el mismo periódico, del 15 de abril de 1892, p. 327, el cual muestra que este era todavía el caso a finales de la década de 1880 en las montañas del sudeste, alrededor de Puget-Théniers, donde algunas escuelas no tenían ni asientos ni estufa.
[817]AN, F^{17} 10757 (Commentry, Allier, 1861).
[818]Balzac, *Les Paysans* (1844), capítulo 3; Boudard; Singer, p. 18; Giret, p. 37.
[819]Arnaud, p. 14.
[820]AD, Yonne III M^{22}26 (octubre de 1853); Pierrard, p. 133, citando la carta del rector de Lille al prefecto, abril de 1829 (AD, Nord T 68/5); Ogès, *Instruction*, p. 81; Arnaud, pp. 15-20; informes de los inspectores de primaria de 1836 y 1837 de las zonas de Dreux y Chartres, citados en Giret, pp. 42, 44; Cressot, p. 127.

[821]Besson, p. 39; Jean-Louis Blanchon, *Palau de Cerdanya* (Palau, 1971), p. 37; Labrousse.

[822]*Instruction primaire*, 1, p. 85; Tanneau, pp. 222-223; Gilland, p. 113; Borsendorff, p. 35. Véanse también los informes de los inspectores escolares de la década de 1870 citados por Zind, pp. 134-135.

[823]*Instruction primaire*, 1, p. 97; AN, F^{17}9253 (Privas, mayo de 1877); Gazier, p. 119.

[824]*Instruction primaire*, 1, pp. 99, 127, 237, 247, 258, 366; sacerdote citado en *Annales de démographie historique*, 1971, p. 418.

[825]Villemereux, *Rapport sur la situation de l'instruction primaire dans le département du Loiret* (Orléans, 1856), p. 23; AN, F^{17}9265 (Hte.-Loire, julio de 1882).

[826]AN, F^{17}9265 (Hte.-Loire, octubre de 1881), F^{17}9269 (Morbihan, diciembre de 1880); Ardouin-Dumazet, 34, p. 125. Véanse también Boudard; y Giret, p. 50. Si atendemos a lo recogido por Robert Sabatier (p. 245), algunos beatos aún vivían y eran venerados en el Alto Loira en los años treinta del siglo XX.

[827]Como informó un inspector escolar en 1871, «On n'est pas encore convaincu dans le Finistère de la nécessité de l'éducation des filles» (citado en Burguière, p. 288).

[828]Buisson, 1.2, p. 1317 (y *Rapports d'inspection générale*, 1881). Corrèze, declaró que los informes de inspección escolar, alrededor de 1860, eran solo «médiocrement civilisée».

[829]Véanse Ministère de l'Instruction publique, *Rapport à S. M. l'Empereur sur l'état de l'enseignement primaire pendant l'année 1863* (1865), sobre todo pp. 89-92 (informe de Victor Duruy); Ministère de l'Instruction publique, *Statistique de l'enseignement primaire, 1867-77* (1878); AN, F^{17}9262 (octubre de 1880); y Augé-Laribé, *Politique*, p. 123.

[830]Charles Portal, «L'Instruction primaire dans le Tarn au 19e siècle», *Revue du département du Tarn*, 1906, pp. 1-23.

[831]Marion, 6, pp. 21-25, 225; Mayeur, *Débuts*, p. 61.

[832]Véase Buisson, 2, p. 1317, artículo «Illettrés». Véase también Ministère de l'instruction publique, *Résumés des états de situation de l'enseignement primaire, 1889-90* (1892), tabla 19bis; *Résumés, 1894-95* (1896), tabla 22 para el porcentaje de novias que podían firmar su certificado de matrimonio; *Résumés, 1888-89* (1890), tabla 20bis y 21bis para las parejas casadas que podían firmar en 1886; *Résumés, 1885-86* (1887), tabla 22 para la alfabetización de reclutas en 1885; y *Résumés, 1889-90* (1892), y *1894-95* (1896), tabla 18bis y 20 para la alfabetización de reclutas en 1889 y 1894, respectivamente. Al norte de la línea había 32 departamentos con 13 millones de habitantes y 740.846 niños escolarizados (unos 57.000 por millón de habitantes). Al sur había 54 departamentos con 18 millones de habitantes y 375.931 niños escolarizados (menos de 21.000 por millón). Véase Charles

Dupin, *Effects de l'enseignement populaire* (1826).
[833]Pujos (Trespoux-Rassiels, 1881); AD, Finistère 4M (Châteaulin, enero de 1901). Véase también Corbin, 3, p. 438.
[834]AEP, I (insp. primaire, Bar-sur-Seine, enero de 1873); Pécaut, *Études*, p. 23.
[835]Giret, p. 69; AD, Vosges 11 T 17 (1889); Kanter, p. 116 (Hte.-Loire); Merley, pp. 246-247 (funcionario local); *Instruction primaire*, 1, p. 475 (Allier); AN, F^{17}10757 (Plassay, Charente-Inf.); Besson, pp. 9, 11 (Cantal); Darnaud, p. 19 (Ariège); Rocal, p. 310 (reclutas analfabetos).
[836]Compárense estas estadísticas oficiales con AN, F^{17}9271 (Basses-Pyrs., 1877). Véase también *Instruction primaire*, sobre todo en el Ardèche, el Ródano, el Ain, el Loira, el Hérault, el Aude y el Card.
[837]Pariset, *Lauragais*, p. 39.
[838]Bonaventure Berger *et al.*, *Manuel d'examen pour le volontariat d'un an* (1875), p. 46; Buisson, 2, p. 1499. Compárense Léaud y Glay, p. 153, citando a Octave Gréard, vicerrector de la Academia de París en 1882: «enseñar francés […] es reforzar la unidad nacional».
[839]AN, F^{17}9271 (Basses-Pyrs., 1877), F^{17}10757 (Châteauneuf-du-Rhône, Drôme, 1861), *Instruction primaire* (Vaucluse); AN, F^{17}9259 (Dordoña, 1875), F^{17}9271 (Basses-Pyrs., 1874); G. Bruno, *Tour de la France*, pp. 164-165.
[840]AN, F^{17}9262 (Hérault, 1875); Francus, *Vivarais*, p. 309; AN, F^{17}9276 (Tarn-et-Garonne, 1873).
[841]AG, MR 2154 (Hte.-Garonne, 1861); AN, F^{17}9264 (Landes, 1875).
[842]*Instruction primaire* (Loire).
[843]AN, F^{17}9276 (Tarn-et-Garonne, 1873, 1877), F^{17}927i (Puy-de-Dôme, 1877), F^{17}9276 (Vaucluse, 1883); Longy, *Canton*, p. 47.
[844]AN, F^{17}9271 (Basses-Pyrs., 1876); *Rapports d'inspection générale*, 1881 (Basses- Pyrs.); Blanchon, *En Cerdagne*, p. 26; Beulaygue, pp. 4-5.
[845]AN, F^{17}9259 (insp. Côtes-du-Nord, arr. Guingamp, septiembre de 1877), F^{17}9262 (octubre de 1880); *Langue bretonne*, pp. 3, 5.
[846]*Langue bretonne*, pp. 3, 5. Sobre el *symbole*, véanse Blanchon, *En Cerdagne*, pp. 49, 58, 61, 62; Besson, p. 25; Coornaert, p. 304; Perrin y Bouet, pp. 122-123; Singer, p. 185; Lafont, p. 212, citando a Frédéric Mistral, *L'Aioli* (1894); Robert Sabatier, p. 243; y Duneton, p. 21 («C'est arrivé à ma propre mère plusieurs fois entre 1908 et 1912»).
[847]AN, F^{17}9262 (véase también F^{17}9259 para una conmovedora colección de cartas sobre las clases nocturnas para adultos en las Costas de Armor); *Langue bretonne*, p. 6.
[848]Sobre el gran retraso en la escolarización de las niñas y sobre su efecto en el habla local, véanse AN, F^{17}9265, F^{17}9262 (Hte.-Loire, Hérault, Bretaña); y Giret, p. 26, citando un estudio de 1868, manuscrito n.º 21 en la Bibliothèque Municipale, Chartres. Esto se reflejó en la disponibilidad de escuelas normales para profesores y profesoras. En 1869 había 76 escuelas normales para hombres y solo 11 para mujeres. En 1887 esta disparidad había desaparecido casi por

completo, con 90 escuelas para hombres y 81 para mujeres (Levasseur, 2, p. 495).
[849]Buisson, 1, p. 105-106; Reynier y Abrial, pp. 8-9, 34.
[850]AD, Cantal IT 848 (258), cartas del director del 8 de junio y 25 de octubre de 1836, y 16 de diciembre de 1837; informes de fin de curso de julio de 1875 y 19 de mayo de 1877; AN, F^{17}9261 (Gard), École Normale Primaire de Nîmes, 1872, F^{17}9267 (Lozère), École Normale Primaire de Mende, 1872 y 1881. En 1864, según el rector, la mayoría de los *normaliens* del Bajo Rin eran «campesinos que no reconocen nuestra manera de hablar» (Dollinger, p. 428).
[851]AN, F^{17}9271 (Basses-Pyrs., 1874, 1875), F^{17}9259 (Dordoña, 1875), F^{17}9264, École Primaire de Dax (Landes), 1876, F^{17}9276, École Normale Primaire d'Avignon (Vaucluse), 1876, F^{17}9271, École Normale Primaire de Perpignan, 1878, Puy-de-Dôme, 1877; *Rapports d'inspection générale*, 1881 (Lot-et-Garonne; Basses-Pyrs.; Aveyron).
[852]Rouchon, 2, p. 36; *Instruction primaire*, *passim*; *Rapports d'inspection générale*, 1881 (Gers; Ariège; Htes.-Pyrs.); AN, F^{17}9262 (Hérault, 1864), F^{17}9275 (Deux-Sèvres, 1882).
[853]H. Denain, *Discours de distribution des prix dans une commune rurale* (Chartres, 1862), p. 6; Félix Pécaut, *Le Temps*, 4 de agosto de 1872; Pécaut, *Études*, p. 55. Sobre la situación de los profesores, véanse AN, F^{17}9271 (Puy-de-Dôme, 1877); Marcel Lachiver, *Documents d'histoire régionale* (1971), p. 35; Labourasse, p. 14; y Florent, p. 219. Véanse también Clément Brun, p. 61 (sobre el aprecio de los campesinos a los conocimientos de los profesores); y HE II, Lozère, 1888: Recoules, cerca de Marvejols (sobre la devoción de los profesores a la República).
[854]AN, F^{17}9253 (Htes.-Alpes, 1882), F^{17}9275 (Deux-Sèvres, 1882).
[855]Sobre el salario de los maestros, véanse Antoine Prost, pp. 143-144, 372, 380 y ss.; Clément Brun, p. 57; Mignot, p. 45; Besson, p. 34; y Singer, p. 94. Serge Bonnet cuenta que en el Meurthe y Mosela, a principios de siglo, los maestros miraban con cierta envidia el sueldo de los demás trabajadores. En el pueblo de Jouaville, un maestro ganaba 1.200 francos al año, a los que añadía 100 francos por su *brévet complémentaire* y otros 125 francos por ejercer como secretario del consejo municipal: algo menos de 4 francos al día. Un obrero no cualificado ganaba entre 3 y 4 francos al día, y en el municipio más grande de Joeuf, entre 4 y 5 francos. Un trabajador del ferrocarril ganaba 2,5 francos al día. Un jornalero en una granja podía aspirar a 1,5 francos y su comida («La vie ouvrière vue par les instituteurs en Meurthe-et-Moselle [1890-1900]», *Mouvement social*, 1965, p. 85).
[856]AD, Puy-de-Dôme F62, «Monographie de l'école normale», 1900 (original).
[857]AD, Yonne VII M^{1}2 (abril de 1836); AN, F^{ic}III Ardèche 11 (abril de 1860); AD, Ariège 5M3 (discursos de felicitación con motivo de la

boda de Napoleón III, febrero de 1853; sous-préf. St.-Girons, abril de 1856); pref. Bas-Rhin, citado en Dollinger, p. 427; AD, Pyrs.-Ors. 3M1 224 (comm. Bourg-Madame, 14 y 30 de enero de 1896).
[858]AD, Yonne III M^{1}234 (Joigny, octubre de 1865).
[859]AD, Pyrs.-Ors. 3M1 224 (Bourg-Madame, 14 de enero de 1896), Pyrs.-Ors. 3M1 225 (Perthus, julio de 1897); Guichonnet, p. 48; Esnault, *Imagination*, p. 229. Otros apodos dados a los profesores eran «llenador de cabezas», *empeille-cabi* (Louis Bollé, *Histoire et folklore du Haut-Bugey*, Bellegarde, 1954, p. 106); y *rabat-joie* y *tape-la-gueille* (Doussinet, *Les Travaux*, p. 340).
[860]AN, F^{17}10757 (1861); Pécaut, *Quinze ans*, p. 199; HE 12.922 (inst. Vestric, Gard, 1878); Bastié, 2, p. 153; *Instruction primaire* (Académie d'Aix).
[861]Malègue, *Guide l'étranger*, p. 163; AD, Cantal IT 993 (Velzic, alrededor del 1900).
[862]Armengaud, *Populations*, pp. 328-329; AN, F^{17}9277 (St.-Yrieix, Hte.-Vienne, 1872); Ogès, *Instruction*, pp. 22-23; Chabirand, pp. 197-198; *Instruction primaire*, 1, pp. 361, 418; AN, F^{17}9276 (Vendée, 1881), F^{17} 9259 (Côtes-du-Nord, 1877).
[863]Para más detalles sobre el poblamiento disperso, véanse Foville, *Enquête*, 2, p. 235; y AN, F^{17}9276 (Vendée, 1872, 1876, 1881), F^{17}9276 (Bretaña, 1880). Sobre la Creuse, véase también Derruau-Borniol, p. 48, cuyos 266 municipios estaban divididos en 6.000 aldeas. En Plozévet (Finisterre), la asistencia a la escuela no empezó a aumentar hasta que el pueblo se convirtió en un centro activo de su municipio y sus habitantes, más numerosos, proporcionaron a la escuela una clientela más cuantiosa y asidua. Antes de 1875, el número de alumnos oscilaba entre 85 y 139. En noviembre de 1891, hay 200 niños matriculados y 164 alumnos. En febrero de 1893, asistían 194 de los 252 matriculados (véase Burguière, pp. 276-277).
[864]Buisson, 1.2, p. 1650; AN, F^{17}9263 (Indre, 1880); Lefournier, pp. 889-890; Corbin, 3, p. 438; Giret, p. 65; AN, F^{17}9262 (Bretaña, 1880).
[865]AD, Cantal 970 (325) (Pléaux, febrero de 1839); AG, MR 1228 (Basses-Pyrs., 1844); Garneret, p. 327.
[866]AN, F^{17}10757 (Aveyron, 1861); Pariset, *Lauragais*, p. 39; AD, Gers M 2799 (gendarmes Seissane, febrero de 1875); HE II (Billy, 1899); Pujos (Ste.-Alauzie, 1881); *L'Egalité*, 26 de marzo de 1882, citado en Mona Ozouf, *L'École, l'église et la République* (1963), p. 89.
[867]AG, MR 1198 (Auxonne, 1834; Pontarlier, 1835); *Instruction primaire*, 1, p. 119; AN, F^{17}9267 (Lozère, 1877); Léon Dériès, *Rapport sur la situation de l'instruction primaire dans la Manche* (St.-Lô, 1892); Corbin, 2, pp. 108-109; AD, Cantal IT 993 (St.-Flour, ¿febrero del 1900?; Mauriac, febrero del 1900), IT 951 (insp. d'académie, 1902?). Véase también Giret, p. 57.
[868]AG, MR 1198 (Doubs, 1835); J.-L. Roche, 2, p. 15; *Instruction*

primaire, 1, p. 361; AN, BB 30 374 (Bourges, enero de 1866).
[869]AN, F^{17}9276 (1876), F^{17}9264 (1878).
[870]Ardouin-Dumazet, 28, p. 196.
[871]Van Gennep, *Manuel*, 1, p. 191; Bois, «Dans l'Ouest», p. 361.
[872]Antoine Prost, pp. 94-95.
[873]Giret, p. 37; AN, F^{17}9277 (Hérault, Lozère, 1872).
[874]AEP, 2; Tanneau, pp. 216-218; Ogès, *Instruction*, pp. 22-23.
[875]AD, Cantal IT 322.
[876]AN, F^{17}9265 (Loire-Inf., diciembre de 1875); Bougeatre, p. 172; Tanneau, pp. 216-218.
[877]M. E. Decoux-Lagoutte, *Notes historiques sur la commune de Trélissac* (Périgueux, 1900), p. 91; Georges Wurmser, *La République de Clemenceau* (1961), p. 64; J.-L. Roche, 2, p. 11; AN, F^{17}9265 (Loire-Inf., diciembre de 1875), F^{17}10757 (Garrevagues, Tarn; Rienbach, Ariège); Darnaud, p. 29; *Instruction primaire*, 1, p. 190.
[878]*Instruction primaire*, 1, p. 190 y *passim*.
[879]AN, F^{17}9265 (Loire-Inf., diciembre de 1875), F^{17}9276 (Vaucluse, 1883).
[880]Ariès en François, p. 926; Lovie, p. 342; Cavoleau, p. 864.
[881]Thabault, *Mon village*, p. 85; Corbin, p. 458.
[882]Buisson, 1, p. 730; AN, F^{17}10757 (Rienbach, Ariège, 1861); Singer, p. 174.
[883]Ogès, *Instruction*, p. 42.
[884]Drouillet, 2, p. 183; MATP, manuscrito 43.308 (1875), cuentas de Ménez-Braz, cerca de Concarneau; manuscrito 43.309 (1878), cuentas de la granja de Kerguido, cerca de Concarneau.
[885]Buisson, 1, pp. 615-616; Corbin, p. 438.
[886]AN, F^{17}9263 (Isère, 1876). Véase también F^{17}9259 (Dordoña, 1875).
[887]Thabault, *Mon village*, p. 140; Lavisse, *Première année d'instruction civique*, p. 8. Véase también Lavisse, *Année préparatoire*, pp. 116-119, destacando la regularidad y seguridad de tales empleos. Sobre este tema, véase Servat, p. 135; AN, BB 30 373 (Besançon, abril de 1866); las observaciones de la encuesta de 1866, citadas en Lovie, pp. 289-290; *L'Aigle du Tarn*, 22 de septiembre de 1867, citado en Armengaud, *Populations*, p. 297. Sobre Soye y Sena, véanse HE (sin número), Soye, 1899; y Méline, p. 199.
[888]Pujos (Montat, Valroufié, Cézac, Pern); Buisson, 1.2, p. 1492; AN, F^{17}9271 (Puy-de- Dôme, 1877); Pécaut, *Rapports*, p. 26; *Rapports d'inspection générale* (Dordoña). Para un periodo anterior, compárese con Laurence Stone, «The Educational Revolution in England, 1560-1640», *Past and Present*, julio de 1964, p. 68; y con Thabault, *Mon village*, p. 140.
[889]D'Estienne de Saint-Jean, «Paysan métayer de la Basse-Provence», *Ouvriers des deux mondes* (1888), p. 189, y Foville, *Enquête*, 1, p. 231 (sobre los campesinos provenzales en 1862 y 1894); Passama, p. 122;

profesor de Théméricourt (Seine-et-Oise), *Monographic de Théméricourt, 1899,* citado en Marcel Lachiver, *Histoire de Meulan et de sa région* (Meulan, 1965), p. 331 (y p. 332 para Vigny, en las cercanías); AD, Puy-de-Dôme M 04476 (Mont-Dore, junio de 1890).

[890]B. B. Singer, «The Teacher as Notable in Brittany», original inédito, p. 13; Besson, p. 27.

[891]Moureu, p. 18. Véase también Besson, p. 33.

[892]*Devoirs*, pp. 185-186.

[893]Alfred Giron, p. 6; *Instruction primaire*, 1, p. 537; AN, BB 30 370 (Aix, enero y febrero de 1850); Ogès, *Instruction*, p. 143; AD, Hte.-Vienne 1Z 105 (Magnac-Laval, 1865); Pécaut, *Éducation*, p. 3; Coissac, p. 184; Guilcher, *Tradition*, p. 16; Boillot, *Français*, p. 93; Perrin y Bouet, p. 218; Blanchon, *En Cerdagne*, p. 27.

[894]*Devoirs*, pp. 15, 25, 119; G. Bruno, *Francinet*, pp. 153-154; Ardouin-Dumazet, 34, p. 93. Esta última es una nota común. Véase AD, Gers M 2278 (6 de agosto de 1889), para el discurso de entrega de premios de un funcionario: «Sin las escuelas, el pueblo retrocedería a la barbarie».

[895]François Guizot, *Mémoires pour servir a l'histoire de mon temps* (edición de 1971), p. 200. La ley de 28 de junio de 1833 puede consultarse en Octave Gréard, *La Legislation de l'instruction primaire depuis 1789 jusqu'à nos jours* (1874), vol. 1.

[896]Anónimo, *Des besoins de l'instruction primaire dans une commune rurale* (1861), p. 5; AN, F179376 (Tarn-et-Garonne, 1868-69); Lavisse, *Première année d'instruction civique,* pp. 46-47.

[897]G. Bruno, *Francinet*, pp. 138-140; *Devoirs*, p. 193; Lavisse, *Petites histoires*, pp. 69- 72; AD, Vosges 11 T 17 (Chermisey, 1889).

[898]Deghilage, *Éducation*, pp. 36-38; G. Bruno, *Francinet*, pp. 60, 78-79; Lavisse, *Petites histoires*, p. 100. Véanse también Jules Steeg, *Les Bienfaits du travail* (1893), p. 1; y conferencia impartida en Ay, el 28 de noviembre de 1891, por A. E. André, inspector de enseñanza primaria en Reims, «L'Éducation morale et civique à l'école» (1892), sobre todo p. 3.

[899]Lavisse, *Petites histoires*, pp. 40, 65-68. Téngase en cuenta que el propio Lavisse era el respetable hijo de los propietarios de una tienda llamada Au Petit Bénéfice. Todas las escuelas hacían propaganda a los alumnos sobre las virtudes del ahorro. Véase *Devoirs*, p. 137 y *passim*: formularios y ejercicios en los que se explican las ventajas del ahorro.

[900]Véanse Deutsch, p. 152; y Pécaut, *Études*, p. 149.

[901]AN, F1710757 (Aumessas, 1861); Lavisse, «Enseignement», pp. 208-210; Pécaut, *Éducation*, pp. 22-23.

[902]Lavisse, *Première année de l'instruction civique*, p. 108; *Devoirs*, pp. 128-130, 150. También podían darse reacciones inesperadas. A la pregunta sobre los deberes de los gobernantes, un niño respondió que «deben desempeñar sus funciones con prudencia y no asfixiar al pueblo con impuestos». El profesor intervino para explicar que los impuestos

eran necesarios y había que pagarlos por el honor y el bienestar del país.

[903]Véanse A. Armbruster, *Instruction civique* (1882), una especie de catecismo laico para niños de siete a nueve años, pp. 8, 10; AD, Gers M 2278, discurso de entrega de premios a las *écoles communales* de Masseube, 6 de agosto de 1889; y Blanchon, *En Cerdagne*, pp. 25-26.

[904]AN, F^{17}9376 (Puy-de-Dôme, 1869), F^{17}9264 (Loire, 1878); Pécaut, *Études*, pp. 278- 280; Berger *et al.*, *Manuel* (citado en la anterior nota 26), p. 20; AN, F^{17}9276 (Vendée, 1879); *Rapports d'inspection générale*, 1881, Hte.-Saône.

[905]Lavisse, *Première année d'histoire de France*. Véase también Lavisse, «Enseignement».

[906]*Instruction primaire*, 1, pp. 125, 221, 247; *Rapports d'inspection générale*, 1881, Cher.

[907]AN F^{17}9276 (Tarn-et-Garonne, 1873, 1881), F^{17}9252 (Allier, ¿1878?, 1880), F^{17}9262 (Ille-et-Vilaine, 1880).

[908]Deghilage, *Éducation*.

[909]Buisson citado en Ozouf y Ozouf, p. 7; Besson, pp. 31, 32.

[910]Véanse G. Bruno, *Tour de la France*, pp. 162, 177, 193-194, 236-239, 247, 305, 308; y Dupuy, pp. 132, 136-145.

[911]Para una opinión aceptada pero discutible, véanse Isambert-Jamati, p. 122; y Alphonse Dupront en François, p. 1433. Para una argumentación en contra, véase Dupuy, p. 147. Sobre Lavisse, véase su *Première année d'histoire de France*, p. 216.

[912]Lavisse, *Petites histoires*, p. 89. Compárese con Ronald R. Dore, *Education in Tokugawa Japan* (Berkeley, California, 1965), p. 292: «¿Qué aporta la alfabetización generalizada a un país en desarrollo? El hombre que en su infancia ha seguido algún proceso de aprendizaje consciente y disciplinado es más fácil que aproveche una formación adicional».

[913]Gustave Hervé citado en O. Harmel, *La Bataille scolaire* (s. f.), pp. 18-19; Pécaut, *Éducation*, p. 21; Ozouf y Ozouf, p. 31.

[914]Ariès en François, p. 951; C. Bally, p. 220; Thabault, *L'Enjant*, introducción.

[915]AN, F^{17}9259 (Côtes-du-Nord, 1880), F^{17}9275 (Deux-Sèvres, 1881, cantón Mazières); Pujos (Cremps); Beulaygue, pp. 5, 6; Ardouin-Dumazet, 14, p. 340; Isambert-Jamati, p. 166; F. Gourvil, *Quelques opinions sur les langues locales dans l'enseignement* (Morlaix, s. f.), sobre todo pp. 11-16.

[916]Léon Dérieès, *Après quinze ans, 1882-1897* (Saint-Lô, 1897), p. 21.

[917]Véanse *Devoirs*, pp. 24-25, 48, por la creciente familiaridad con las referencias e identidades que en lo sucesivo serían utilizadas por la prensa, los políticos y similares; y Duneton, p. 196, que habla de los emigrantes que querían vivir entre la gente y en el paisaje que habían imaginado en sus mentes desde que iban al colegio.

[918]V. Dupont, pp. 129-136; HE II (Ribennes, Lozère, 1888); Rougeron, *Département de l’Allier*, pp. 126-127; *Langue bretonne*, p. 7.

29. *DIEU, EST-IL FRANÇAIS?*

Epígrafe: El padre al hijo, *Diable aux champs* (1855), edición de 1865, pp. 15-17.

[919]Latreille y Rémond, 3, p. 423, 425, 427. Las cifras de asistencia escolar, pp. 436-437, proporcionan otro índice acerca de la preeminencia de la Iglesia. Las primeras estadísticas detalladas de las escuelas elementales, entre 1876 y 1877, muestran 71.547 escuelas con 4.716.935 alumnos, divididos de la siguiente manera: escuelas laicas, 51.657, con 2.648.562 alumnos; escuelas eclesiásticas, 19.890, con 2.068.373 alumnos. La gran mayoría de las escuelas eclesiásticas eran femeninas, y la mayoría de las masculinas estaban situadas en las ciudades. Pero nótese que en aquella época 69.000 de todas las escuelas francesas eran católicas, y completamente dominadas por la autoridad religiosa.
[920]Véase Esnault, *Imagination*, pp. 293-294.
[921]*Barbizier*, 1950, pp. 388-391; Juge, p. 130.
[922]Gorse, p. 43; J. Sabbatier, p. 213; Péguy, «Pierre», p. 1220.
[923]Romieu, p. 271; Le Saux, p. 85; Bois, *Paysans* (edición de 1971), p. 307; Deffontaines, *Hommes et travaux*, pp. 87-88; Singer, p. 67; Labrune, p. 5.
[924]Prior de Sennely citado en Edeine, 2, p. 691; Péguy, «Pierre», p. 1220.
[925]Bonnet y Santini, sobre todo p. 144.
[926]Hilaire, pp. 57-58.
[927]AD, Yonne V 11-13 (1800-1828; que contiene numerosas y repetidas quejas y amonestaciones contra la tendencia de los laicos a asumir las funciones de los sacerdotes ausentes), AG, MR 1269 (Beauce, 1837). Véase también AD, Yonne III M^{1}47 (sous-préf. Sens, noviembre de 1814).
[928]Fernand Boulard, *Problèmes missionaires*, 1, pp. 145-147; Jeanton, *Légende*, pp. 15 y ss., 70; Hilaire, p. 60; J.-A. Delpon, 1, p. 212.
[929]Derruau-Borniol, p. 55; Le Saux, pp. 30, 31; P. Labrune, *L’Émigration* (Aubusson, 1869), sobre todo p. 18; Cholvy, p. 327; AD, Cantal 40 M 11 (préf. Aurillac, noviembre de 1879).
[930]AN, F^{ic}III Loiret 12 (sous-préf. Pithiviers, junio de 1859). Ni siquiera St. Jean- Baptiste Marie Vianney, que intentó erradicar todos los demás pecados en toda su parroquia durante sus cuarenta y un años en Ars (1818-1859), pudo luchar contra este incumplimiento de la

voluntad del Señor.
[931]Marcilhacy, «Émile Zola», p. 580, citando los archivos de las Misiones de Beauce, 1861; AD, Yonne III M[1]233 (Sens, abril de 1862).
[932]Le Saux, pp. 32-37, 54 (citando al obispo de Limoges); Corbin, pp. 907, 911; AD, Puy-de-Dôme M 04470 (Riom, octubre de 1906); Belbèze, p. 74.
[933]Le Saux, p. 54; Latreille y Rémond, 3, p. 360; Cholvy, pp. 226-227, 229; Edeine, 2, p. 701; Ségalen, p. 48.
[934]Boulard (citado en la anterior nota 10), 1, p. 154; Le Saux, p. 38.
[935]Dupront en François, pp. 526-527; Daniel; Edeine, 2, p. 703 (Sologne); N.-J. Chaline, «Une Image du diocèse de Rouen sous l'épiscopat de Mgr. de Croy», *Revue de l'histoire de l'église de France*, 1972, p. 66 (Normandía).
[936]R. Brunet, p. 221.
[937]Halévy, p. 65; R. Brunet, p. 221. Véanse también Le Saux, p. 94 («El catolicismo y la brujería estaban indisolublemente unidos en la mente de los campesinos»); y Lecoeur, p. 66, en 1883 («Prêtres et bergers sont tous sorciers, dit un vieux proverbe qui n'a pas cessé d'être vrai»).
[938]R. Brunet, p. 221; Beauquier, pp. 74-75; Baudiau, 1, p. 47; Charles Dumont, p. 25; Pérot, p. 18; Labourasse, p. 158. Sobre sacerdotes malignos, véase Zind, p. 189, citando informes del rector de la Academia de Poitiers de 1858-1859. En Boux (Bouëx, Charente), si el granizo asolaba las cosechas, «c'est le prêtre du lieu qui le fait tomber par vengeance». En Vouzan (Charente), una anciana vio con sus propios ojos a su sacerdote «sentado sobre una nube, lanzando rayos». «Et tout ceci se croit», se lamentaba el rector. Sobre curas que conjuraban las tormentas, arrojaban un zapato o un bonete y rezaban oraciones especiales, véase también Bérénger-Féraud, *Réminiscences*, pp. 291-293.
[939]Le Saux, p. 92, cita al *curé* de Saint-Victurnien (Alto Vienne) como se decía en 1925: «On redoute que le prêtre n'introduise avec lui la mort».
[940]Perrin y Bouet, p. 110.
[941]Malon, p. 17; Hilaire, p. 66; A. A. Milne, *Winnie-the-Pooh* (Londres, 1926), capítulo 3: «En el que Pooh y Piglet van de caza y casi atrapan a un Woozle». Los lectores deben tener en cuenta que, mientras que los Heffalumps parecen bien autentificados, los Wizzles y Woozles tienen un pedigrí más incierto.
[942]Sobre los santos *batteurs*, etc., véase Leproux, *Dévotions*, pp. XVI-XIX. En Saintonge, se dice que los niños afectados por una enfermedad misteriosa o atrofiados en su crecimiento son golpeados por los santos («*eit'battut des saints*»). Doussinet, *Paysan*, p. 96. «Antes de llegar a Dios, los santos te comerán», reza un proverbio rumano. La humildad ante los hombres sugiere humildad ante los santos. Si uno es menos que nada, los santos son muy potentes. Cuanto más se cree uno capaz

de ayudarse a sí mismo, menos cree necesitar a los santos.
[943]Perrin y Bouet, p. 157; Labourasse, p. 65; Daniel Laborde, p. 357, señala que al llamar a George Sand «la bonne dame de Nohant», la gente de los alrededores de La Châtre la comparaba con la Virgen María, tan conocida en el Berry.
[944]Lapaire, pp. 16-17; Daniel; *Cinq siècles*, sobre todo pp. XXI, 90. Para más pruebas, véase Benoît, *La Provence*, pp. 275-277. Este último deja muy claro el papel del dialecto local en las distintas atribuciones de los santos. Así, san Aureliano (Aureille), obispo de Arlés, podía hacer soplar el viento del norte (Auro) y evitar que la lluvia estropeara las cosechas. Alrededor de Salon, los campesinos buscaban el patrocinio de san Blas, protector de su trigo (en provenzal, *blad*). Mientras que san Eutropio (san Tropes; san Estròpi) también podía responder a la llamada de los lisiados (*estropiés*).
[945]Labourasse, p. 68 (Meuse); Charrié, *Bas-Vivarais*, p. 145 (Ardèche); Hertz, p. 138 (Alpes). Muchas leyendas advierten contra el intento de reconstruir capillas de culto en otro sitio, y Charrié cuenta la historia de Notre-Dame-de-l'Espérance, en Pramaillet, cerca de Saint-Étienne-de-Boulogne (Ardèche), donde en 1823 la afluencia de peregrinos y sus excesivas juergas provocaron la prohibición oficial del culto. La imagen se trasladó a Saint-Étienne y la capilla se derrumbó, pero los peregrinos siguieron acudiendo, reconstruyeron las ruinas y el culto se restableció definitivamente en 1872 (*Bas-Vivarais*, pp. 110, 127).
[946]Fage, *Fontaines*, pp. 14-15; Abbé Cazauran, *Castelnau-d'Auzan* (Auch, 1893), pp. 45-47, 62-63; Daniel.
[947]*BFI*, 1954, p. 618.
[948]Dupront, pp. 110-111; Cordier, p. 35; Pérot, p. 17.
[949]Gostling, pp. 229-231.
[950]Van Gennep, *Manuel*, 1.4, p. 2096 (Morbihan); Dergny, 1, pp. 352-356 (Picardie); AD, Puy-de-Dôme F 0274 (Miremont, arr. Riom).
[951]Fage, *Fontaines*, p. 10; Benoît y Gagnière; Paul Sébillot, «Les Ex-voto», *Revue des traditions populaires*, 1906, sobre todo p. 162; Berthout, p. 24.
[952]HE 12.836 (inst. Urcerey, Territorio de Belfort, 1888); Jeanton, *Habitation paysanne*, p. 112; Collot, p. 5.
[953]AG, MR 1234 (Vendée, 1840); Zeldin, *Conflicts*, p. 163.
[954]AN, F^{ic}III Ardèche 11 (Bourg-St.-Andéol, octubre de 1862).
[955]J. Sabbatier, pp. 6, 166.
[956]Laurentin, 1, sobre todo pp. 171, 172, 177.
[957]Lasserre, sobre todo pp. 14, 30; Laurentin, 1, p. 63, 235; Taine, pp. 173, 175. Mientras tanto, la fortuna de los lugares de peregrinación más antiguos menguó, ya que el ferrocarril hizo accesibles los más prestigiosos. Véanse Vartier, *Vie*, p. 37, sobre el declive de Notre-Dame-des-Ermites, en Lorraine; y los comentarios de Christian, pp. 47,

66.
[958]Laurentin, 1, p. 20-21, 26; monseñor Dupanloup en *Lettre sur les prophéties contemporaines* (1874), citado en Mayeur, *Débuts*, p. 13.
[959]Labrune, p. 135; *Revue de synthèse*, 1957, pp. 386-389. En particular, en respuesta al comentario de un oyente sobre que el cristianismo estaba decayendo y «on retourne aux pensées paiennes», a Gabriel Le Bras se le cita diciendo, «On y reste!».
[960]AD, Puy-de-Dôme F 0274 (Miremont, arr. Riom); Edeine, 2, p. 765; Georges Rocal, *Les Vieilles Coutumes dévotieuses et magiques du Périgord*, Toulouse, 1922, p. 119. El toque de campanas para avisar de desgracias también empezó a abandonarse hacia finales de siglo, a medida que los pararrayos y los seguros contra el granizo hacían que cada vez fuera menos necesario.
[961]Labourasse, p. 76; Donnedevie, pp. 168-169, 271; Corbin, pp. 967-968, citando *La Semaine religieuse du diocèse de Limoges*, 23 de abril de 1876, p. 263. Véanse también abundantísimos archivos de AN, $F^7$12391, 12392, 12393, y 12393ª; y AD, Hte.-Vienne 4M 33 (Bellac, junio de 1897), 4M 137 (St.-Léonard, 1904, 1911).
[962]Dupront, p. 112; Daniel.
[963]Norre, p. 51; Halévy, pp. 66-67. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Harmondsworth, Inglaterra, edición de 1973), p. 792, sugiere que los fertilizantes sustituyeron a los ritos de fertilidad. Pero dice esto sobre la Inglaterra de los Tudor. Encontramos lo mismo en los días de Jean Jaurès.

20. LOS SACERDOTES Y EL PUEBLO

[964]Gorse, p. 9.
[965]Brugerette, 2, p. 53. Pero véase Jean Meyer en Delumeau, p. 441, sobre cómo la relativa comodidad de los sacerdotes bretones en comparación con la población general les daba cierta independencia personal y prestigio social. Su salario estaba compuesto principalmente por donaciones en dinero o en especie y, a menudo, de una parcela de tierra. Por supuesto, las condiciones de Bretaña no se reproducían necesariamente en otras regiones. Los prejuicios se reforzaban a sí mismos. Cuanto más devota era la región, mejor era la situación económica del sacerdote y más elevada su posición social; cuanto menos devota era la región, peor era la situación económica del sacerdote y más débil su posición en la jerarquía socioeconómica.
[966]AD, Yonne V7 (1800); Doussinet, *Travaux*, p. 345.
[967]AD, Ariège 5M 53^2 (Bouan, 1862; Barjac), Yonne V 151 (Sens, 1845); Labrune, p. 76. Véase también Zind, p. 163.
[968]Dergny, 2, p. 32; *Petit catéchisme du diocèse d'Annecy* (Annecy,

1876), p. 5; *BSAG, 1959*, pp. 349, 358.

[969]R. Brunet, p. 221 (Blajan, Hte.-Garonne); AD, Ariège 5M3 (St.-Girons, marzo de 1857); René Boudard, «Un Tumulte à Bourganeuf», *Mémoires de la Société des Sciences… de la Creuse*, 1957, pp. 109-112.

[970]AD, Ariège 3M 105 (Soutein, 1884); Le Roy, *Moulin*, p. 104; Zeldin, *Conflicts*, pp. 177-178; AN, 6630 370 (Aix, junio de 1850).

[971]AD, Hte.-Vienne 4M 24 (St-Laurent-sur-Gorre, mayo a junio de 1881); Norre, pp. 78-79; Besson, p. 12. Por otra parte, para historias sobre caridad y privaciones sacerdotales, véase Hamerton, *Round My House*, pp. 335-340.

[972]Le Saux, p. 129 (citando una pastoral del obispo titular); Massé, p. 43; Mazières, 1, p. 381; Louis A.-M. de Vogüé, pp. 336-337.

[973]Audiganne, *Populations*, 2, p. 213. Véase también Stuart R. Schram, «Traditions religieuses et réalités politiques dans le département du Gard», *Christianisme social*, 1953, pp. 194-254. Sobre el enfrentamiento entre las procesiones religiosas «Blancas» y el coro de voces masculinas «Rojo» en un municipio de Vaucluse bajo el reinado de MacMahon, véase Henry Meynard, *Lourmarin à la Belle Epoque* (Aix, 1968), pp. 150-159. Una generación más tarde, en el norte de Ardèche, la tradicional enemistad entre protestantes y católicos adoptó un cariz más extremo en época de elecciones. Véase Pilenco, p. 235, sobre las operaciones de bandas armadas reunidas por los curas de los pueblos y las quemas rituales de *mannikins* (o cabras vivas) durante las elecciones de 1902.

[974]Correspondencia en AN, F^{ic}III Loiret 12 (abril de 1859); Gustave Delpon, *Ma confession* (Clermont, 1887), p. 17; Émile Zola, *Germinal*, capítulo 7, p. 1.

[975]AD, Finistère 4M (Landerneau, octubre de 1897); Berthout, sobre todo p. 125.

[976]AD, Cantal 40 M11 (préf. Aurillac, diciembre de 1897); Monteils-Pons, p. 38 (en referencia a Florac, Lozère). Véase también AD, Puy-de-Dôme M 04476 (sous-préf. Issoire, agosto de 1890). Compárese con el padre Coubé, hablando en Lourdes en abril de 1901, sosteniendo que en las elecciones de 1902 «solo había dos candidatos: Jesucristo y Barrabás» (citado en Guillemin, p. 387).

[977]Le Saux, p. 115.

[978]Sobre el origen social de los sacerdotes, véanse Cholvy, pp. 264-265; Jean Meyer en Delumeau, p. 440; Corbin, pp. 901, 1.215; y Le Saux, p. 80 (citando las *Missions des oblats*). Charrié contrasta el origen social más elevado de los sacerdotes del Antiguo Régimen con el de los sacerdotes del siglo XIX, que eran «simples campesinos» *(Bas-Vivarais*, pp. 147-148). Recuerda al cura de Rebels (Sena Marítimo), al que una visita episcopal de finales de la década de 1820 encontró «tout paysan et ne sachant parler qu'en paysan» (N.-J. Chaline, «Une Image du diocèse de Rouen», *Revue de l'histoire de l'église de France*, 1972, p. 62).

[979]Garnerel, p. 288; Cholvy, pp. 422-423; *Langue bretonne*.
[980]Gaston Méry, *Libre parole*, septiembre de 1907, citado en Brugerette, 3, p. 26.
[981]AN, F^{17}927i (Basses-Pyrs., 1880, 1881); AD, Finistère M4 (Pont-l'Abbé, febrero de 1903).
[982]AD, Pyrs.-Ors. 3M1 163 (préf., junio de 1879), Hte.-Vienne 4M24 (mayo de 1881), Ariège 3M 105 (St.-Girons, mayo de 1888; Dun, agosto de 1889; Rabat, agosto de 1890; Camon, diciembre de 1896). Sobre los ejemplos citados de actuaciones de sacerdotes, véase AD, Cantal II 252 (importante informe del *inspecteur d'académie*, «La Lutte contre l'école laique», febrero de 1913); «Le Couronnement de la Vierge Noire», *Revue pédagogique*, diciembre de 1894, pp. 502-508; y André Hallays en *Journal des débats*, 23 de diciembre de 1894.
[983]Berthout, p. 129; Bernard Lambert, *Les Paysans dans la lutte des classes* (1970), p. 39; Dergny, 2, pp. 91-92.
[984]Berthout, pp. 26-27.
[985]Brugerette, 2, p. 55.
[986]Abate Pierre Collon, carta del 17 de septiembre de 1828, citado en H. Rouyer, *Annales de Bourgogne*, 1956, p. 268 (Collon nació en 1755); Latreille y Rémond, 3, p. 362. Véase también Hilaire, p. 67. Pero véase Zeldin, *Conflicts*, pp. 28-29: en 1855, en Saint-Amand-en-Puisaye (Nièvre), el párroco anotó en su registro parroquial que el jansenismo estaba detrás de la hostilidad que le mostraban sus feligreses. El Auxerrois, donde el jansenismo clerical era fuerte, era también terreno fértil para el anticlericalismo.
[987]AD, Ariège 3M 105 (Brussac, junio de 1812); Hilaire, p. 61; AD, Finistère 4M (Douarnenez, febrero de 1901); Sahuc, pp. 129, 131.
[988]Hilaire, p. 64; Édouard Demachy, *La Confession selon le rite catholique* (1898); Zeldin, *Conflicts*, pp. 28-29, 31, 174; abbé A. M. Larichesse, *Études philosophiques et morales sur la confession* (1865). Sobre las transgresiones clericales, véanse AN, F^{ic}III Loiret 12 (junio de 1868; febrero de 1868), F^{7}12387-88 (Carcassonne, septiembre de 1896; Brive, junio de 1898; Brest, febrero de 1903; Montpellier, marzo de 1903); y Berthout, p. 22.
[989]Zeldin, *Conflicts*, p. 194, da una lista de varios lugares donde los sacerdotes atacaron las fiestas, los bailes y las galas entre 1854 y 1867, haciéndose del todo impopulares y alejando a los feligreses de la asistencia a la iglesia. Véase en relación con esto AD, Isère 52M35 (julio de 1857), sobre el relato de un sacerdote de Goncelin que intentó prohibir la *fête baladoire* local.
[990]Charrié, *Bas-Vivarais*, p. 149 (Balazuc); Canon Parmet, «Les Confréries de pénitents à Bourganeuf», *Mémoires de la Société des Sciences… de la Creuse*, 1919- 1921, p. 84; Barker, *Wandering*, p. 116. Para más información sobre los penitentes, véanse Corbin, pp. 951-952; Rouchon, 2.2, pp. 162-163; y Malaussène, pp. 362-363.
[991]Déribier du Châtelet, 1, p. 26; Polge, *Quelques légendes*, pp. 26-43

(toda una serie de fuentes curativas abandonadas en el Gers en la primera mitad del siglo XIX); Brekilien, pp. 245-246; Mourgues, pp. 38-39.
[992]Mourgues, p. 35.
[993]Baudiau, 1, p. 47; Bouteiller, *Médecine*, p. 88; Brekilien, p. 265; AD, Hte.-Vienne 4M24 (maire Breuilaufa al préf., noviembre de 1880); Le Saux, p. 115 (St.-Laurent-sur-Gorre, 1885). Para más información sobre la lucha del clero contra las devociones «supersticiosas» y la persistencia de los campesinos en conservarlas, véase Georges Rocal, *Les Vieilles Coutumes dévotieuses et magiques du Périgord*, Toulouse, 1922, pp. 211-220.
[994]Besson, p. 59; Brekilien, p. 246.
[995]C. P. d'Amezeul, *Légendes bretonnes* (1863), p. 91; Poueigh, *Folklore*, p. 202: «*Hèste sans hestoù, / non n'y a, nou!*».
[996]Véase Serge Bonnet, *Communion*, pp. 264-265.
[997]Labrune, pp. 19-23; Forestier, «Loi», pp. 201-202.
[998]Carta del ministro de Cultos al prefecto de los Altos Pirineos, en marzo de 1858, citado en Laurentin, 1, p. 231.
[999]*La Semaine religieuse du diocèse de Montpellier*, del 4 al 18 de agosto de 1877; Cholvy, p. 362; AD, Ariège 5M 53[2] (Vernajoul, agosto de 1866), 3M 105 (Soutein, 1884). Véase también Garneret, p. 306, para interminables mandatos y sermones contra la danza y los bailes.
[1000]Dergny, 2, p. 224; Garavel, p. 88.
[1001]AEP, 2 (Anet, Eure-et-Loir, 1874); HE II (Lozère, 1888); AD, Hte.-Vienne 4M24 (noviembre de 1880); Gostling, p. 94. El joven sacerdote con el que Angus Reach conversó en el trenecito de Burdeos a La Teste, en las Landas, en vísperas de la guerra francoprusiana, deploraba la superstición y depositaba sus esperanzas en la escolarización: «A los chicos y chicas que conseguimos que vengan a la escuela se les enseña a reírse de la idea de que sus viejas abuelas sean brujas, y dentro de una o dos generaciones se producirá un gran cambio» (p. 98). Henri Polge, que ha leído *La Semaine religieuse de l'archidiocèse d'Auch* desde su primer número en 1872, constata que el clero, evitando las apelaciones a lo sobrenatural o a las Escrituras, utilizaba «argumentos muy positivos, científicos o pseudocientíficos», y encontraba a sus aliados más eficaces entre los trabajadores asalariados, los más alejados de la Iglesia, y se mostraba muy «sensible al prestigio de la ciencia, incluso del positivismo» (comunicación personal, 8 de diciembre de 1973).
[1002]Brugerette, 2, p. 55.
[1003]Abate Desgranges y el cardenal de Cabrières citados en Latreille y Rémond, 3, p. 547.
[1004]Brugerette, 2, pp. 43, 47 (Guillemin, pp. 374-375, da cifras mucho más bajas sobre la matrícula en los seminarios: 4.000 en 1881 y 3.311 en 1894); Latreille y Rémond, 3, p. 544 (y Guillemin, p. 310); Julien Potel, *Le Clergé français* (1967), p. 29.

[1005]Latreille y Rémond, 3, pp. 428-429, 430; Betham-Edwards, *France*, 1, p. 327.
[1006]Véase Brugerette, 3, pp. 26, 29.
[1007]*Ibid.*; Narfon, pp. 294-295.
[1008]Brugerette, 3, p. 30; *La Croix*, de agosto a octubre de 1907; Brugerette, 3, p. 28; Agnès Siegfried, *L'Abbé Frémont* (1933), 2, p. 663; Gaston Méry, *Libre Parole*, septiembre de 1907.
[1009]Véase Camescasse, p. 116; Longy, *Canton*; y Coissac, p. 275.
[1010]Mireur, 2, p. 252; Dr. Warin, *Notions sur l'hygiène des habitations rurales* (Metz, 1858), p. 30; Perrin y Bouet, pp. 114-115; Labourasse, p. 55; Rambaud, *Économie*, p. 173.
[1011]Longy, *Canton*, pp. 67-68; Thiriat, *Vallée*, p. 315; Pérot, p. 169. La paja del lecho de muerte o bien se quemaba (en Borgoña) o bien se apilaba en un rincón alejado de un campo hasta que se convirtiese en abono (en Provenza). Los colchones convirtieron en poco prácticas estas costumbres. Véase Joseph Benoît, *En Provence*, p. 146.
[1012]Dergny, 1, p. 215-223; Mauriac, p. 27; Labourasse, p. 52 (y pp. 49-50, 56, sobre los velatorios).
[1013]Le Saux, pp. 91 (citando al obispo), 92; Garneret, pp. 289-290; R. Cruse, *Témoignage chrétien*, 12 de octubre de 1967, p. 21.

21. PASAR A MEJOR FIESTA

Epígrafe: La cita del lugarteniente del rey (un personaje del siglo XVIII no identificado) la reproduce Yves Castan en André Abbiateci *et al.*, *Crimes et criminalité en France sous l'Ancien Régime* (1971), pp. 174-175.

[1014]Profesor citado por Varagnac, p. 50; Sologne en Edeine, 2, p. 811.
[1015]Marcel Mayer, *Anet en Île-de-France* (Montligeon, 1946), pp. 225-227; Jules Lecoeur, *Esquisses* (1887), p. 151; R. Guignard en *Revue de folklore français*, 1934, p. 107.
[1016]Labourasse, p. 118. Para confirmación, comunicación personal de Henri Polge, que duda de que las fiestas tradicionales sufrieran mucho incluso bajo el Terror. Véase también Budin, pp. 151-152. En 1793, en Miélan estaban ocupados construyendo una iglesia, y en Urdin, fundiendo una nueva campana. Por la misma época, Ivry-en-Montagne (Côte-d'Or) solicitó que se sustituyera una de las dos campanas de su iglesia y se añadiera una tercera *aux frais de la nation*. Edeine, 2, pp. 894-896, cree también que ciertas fiestas y *assemblées* locales en Sologne, cuyas fechas coinciden con las de ciertos santos patronos o peregrinaciones hoy olvidadas, son supervivencias de ferias que surgieron en torno a las peregrinaciones hacia santuarios de los

«santos benefactores».
[1017]Malon, p. 498.
[1018]Pujos (Boissières); Besson, p. 99; Gustave Delpon, p. 12; AG, MR 1212 (Romans, 1845).
[1019]Mireur, 5, p. 317. Para más detalles, véase M. P. Boissonnade, *Les Fêtes de village en Poitou et Angoûmois au 18e siècle* (Ligugé, 1897), pp. 10-11; Juge, p. 124; y AD, Puy-de-Dôme F 0274.
[1020]Blanchon, *Vie*, p. 57; Paul-Louis Courier, *Oeuvres* (1845), p. 175 (reimpresión de su opúsculo del 13 de julio de 1822).
[1021]Déribier du Châtelet, 1, pp. 23-24; Mazuy, pp. 157-158; Gustave Delpon; Agulhon, *République*, pp. 151, 409-415; AG, MR 1841 (Pyrs.-Ors., 1841); Van Gennep, *Manuel*, 1, p. 139; Fortier-Beaulieu, pp. 117, 796, 813. Sobre el uso de la *fête patronale* para fines políticos y personales, véase AD, Ariège 5M 53^{2} (1862), sobre los tejemanejes en Daumazan, cerca de Mas-d'Azil, donde un candidato derrotado agasajó al pueblo y organizó un baile público rival «con espléndidas iluminaciones», desafiando al alcalde.
[1022]AD, Yonne III M^{1}276 (sous-préf. Avallon, 26 de marzo de 1853), III M^{1}275 (1853); Forestier, «Garçonnade», pp. 9-10.
[1023]Forestier, «Garçonnade», pp. 9-10.
[1024]AD, Pyrs.-Ors. Fêtes 4 (Prats, 1838); Thomas, p. 33.
[1025]Achard, p. 235; Bougeatre, sobre todo p. 259; Labourasse, p. 94.
[1026]Marcel Hemery, «Le Jeu de la choule dans l'Oise», *BFI*, 1946, pp. 3-11, 22; Perrin y Bouet, pp. 93-96; Lecoeur, pp. 159, 161. Picoche, p. 83, nos dice que todavía se recuerda la *choule* en Etelfay, en el Somme, y que aún se jugaba en Tricot, cerca de allí, en 1969. Pero, aunque los equipos enfrentados parece que continuaban siendo los tradicionales (casados contra «jóvenes»), no parece que el juego fuese tan brutal como antaño.
[1027]Prefecto de Htes.-Pyrs., citado en Lefebvre, *Vallée*, p. 23.
[1028]Lallement, p. 35; Jules Michelet, *La Sorcière* (edición de 1964), p. 139; Blanchon, *Vie*, pp. 57-61.
[1029]Picamilh, 1, p. 310; Ardouin-Dumazet, 32, p. 175; Perrin y Bouet, pp. 249-252.
[1030]Mazoyer, p. 416; Henri Prost, p. 29.
[1031]Julien Casebonne, *Cinquante années de vie paysanne* (Pau, 1963), p. 22; Charles Tilly, «How Protest Modernized France, 1845-1855», Centro de Estudios Avanzados en Ciencias del Comportamiento, 1969.
[1032]Bastié, 2, p. 152; AD, Ariège 3M 105 (Bompas, 1885; Carla de Roquefort, abril y agosto de 1888; Gestiès, octubre de 1889; Cabannes, septiembre del 1900); Perrin y Bouet, p. 188.
[1033]AG, MR 2282 (Seine-et-Marne, 1863).
[1034]Varagnac, pp. 83-111.
[1035]Drouillet, 1, p. 172-173; AD, Ariège 5M 53^{1} (Mazères, febrero de 1831), Yonne III M^{1}114 (marzo de 1840). Para ejemplos de incidentes considerados políticamente peligrosos, véanse AG, G^{8}1 (16

de febrero de 1853), y G^{8}2 (5 de marzo de 1853), los cuales contienen informes del oficial al mando de la VI División Militar en Estrasburgo al ministro de la Guerra.

[1036]«Mémoires du Père Toine, paysan périgourdin», *Cahiers des Amis de Jacquou le Croquant*, 1939, p. 8.

[1037]AN, 6630 364 (Niort, febrero de 1850); *Le Glaneur des Alpes*, 10 de marzo de 1850, citado en Vigier, 2, p. III; AG, G^{8}1 (Bray, 7 y 9 de febrero de 1853). Véase también AN, BB 30 370 (Aix, marzo de 1850).

[1038]AD, Pyrs.-Ors. 3M1 223 (Arlés, 28 de febrero de 1877 y 30 de abril de 1878).

[1039]Véanse los amplios y conmovedores informes en AD, Pyrs.-Ors. Fêtes 2.

[1040]AD, Yonne III M^{3}12 (maire Auxerre, 1 de octubre de 1825; maire Pontigny, 15 de noviembre de 1829).

[1041]AD, Pyrs.-Ors. Fêtes 4 (Mosset, 1831; St.-Paul, 1841), Cantal 43 M2 (St.-Flour, 4 de mayo de 1841).

[1042]Corbin, p. 1004; Malon, p. 317.

[1043]AD, Cantal 43 M2, y 43 M3 *passim*; AD, Pyrs.-Ors. Fêtes 8 (1852-1869).

[1044]AD, Hte.-Vienne 1M 212 (1880-1882), Puy-de-Dôme M 0132 (1880-1882). Le Gallo, 2, p. 355, cita la carta de un cirujano naval, escrita en Brest, el 13 de julio de 1880: «On dansera le soir, après le feu d'artifice, toute la nuit, sur les places publiques éclairées: c'est vous dire assez que les honnêtes gens ne dormiront pas».

[1045]AD, Hte.-Vienne 1M 212 (St.-Bonnet, 17 de julio de 1882, y muchos otros). AD, Puy-de-Dôme M 0132, contiene numerosas peticiones para trasladar la *fête* al domingo (en particular, al 17 de julio, en 1881).

[1046]AD, Puy-de-Dôme M 0132 (Royat, 15 de julio de 1882; Ambert, 15 de julio de 1882), Hte.-Vienne 1M 212 (Lacroisille, 16 de julio de 1883).

[1047]AD, Hte.-Vienne 1M 212 (Blond, 15 de julio de 1882).

[1048]Sobre las opiniones iniciales de los pueblos pequeños ante la fiesta del 14 de Julio, véanse AD, Puy-de-Dôme M 0132 (Orcines, 17 de junio de 1885; 1 de julio de 1886, petición de subvenciones); y AD, Ariège 5M 105 (Orgeix, 19 de julio de 1888). Acerca de la tensión entre las fiestas antiguas y las nuevas, véanse AD, Gers M 2799 (L'Isle-Jourdain, 6 de agosto de 1888; Gimont, 7 de julio de 1888; Eauze, 15 de julio de 1889).

[1049]AD, Cantal 43 M5, documento sobre «Fêtes du Centenaire», 5 de mayo de 1889, y para diversas ceremonias, 43 M6 (ejemplos de agosto de 1897 y julio de 1910); Rougeron, *Département de l'Allier*, p. 67; AD, Pyrs.-Ors. M31 163 (1 de octubre de 1879), Finistère 4M (Douarnenez, 26 de septiembre de 1897), Puy-de-Dôme M 04469 (sous-préf. Riom, julio de 1896). Hubo fiestas y contrafestejos. La derecha intentó instaurar una en conmemoración de Juana de Arco; para un informe de

la época, véase sous-préf. Mauriac en AD, Cantal 40 M 11 (9 de octubre de 1909). Los anticlericales intentaron promover celebraciones propias, como les *casse-croûte du Vendredi-dit-Saint*; véanse Viple, p. 64; y AD, Ariège 5 M 72^{1} (Pamiers, julio de 1909). Pero en ninguno de los dos casos tuvieron mucho éxito.

[1050]Rougeron, *Département de l'Allier*, p. 39; Michael Scher, «The Young Gustave Hervé» (tesis doctoral, Universidad de California, Los Ángeles, 1972), p. 122; AD, Puy-de-Dôme M 04478 (Billom, 1896).

[1051]AD, Yonne III M^{3}25 (discrepancia); Pérot, p. 85 (san Nicolás); Mireur, 5, p. 328 (Draguignan); Gagnon, 2, pp. 319-326; AD, Pyrs.-Ors. 3M1 223 (Arles-sur-Tech, 2 de julio de 1878). [A partir de 1964, las hogueras de San Juan, prendidas con la llama de una hoguera encendida en el pico del Canigó y custodiada en el Castillet de Perpiñán, conocieron un nuevo auge en todos los pueblos de los Pirineos Orientales, donde la noche del 23 de junio prácticamente no hay localidad sin hoguera; para un resumen histórico, véase Hélène Legrais, *D'où vient la tradition de la flamme de la Saint Jean dans les Pyrénées-Orientales?*, <https://www.francebleu.fr/emissions/histoire-des-po/roussillon/d-ou-vient-la-tradition-de-la-flamme-de-la-saint-jean-dans-les-pyrenees-orientales>. *(N. del T.)*]

[1052]AG, MR 2277 (Isère, 1860), MR 1212 (Isère, 1845); Van Gennep, *Manuel*, 1, pp. 1458, 1460, 1508. Según Charrié, en Ardèche y sus alrededores, la festividad de las reinas de mayo había desaparecido en 1840 y solo los niños seguían promulgando el rito, que, para empezar, tenía origen urbano (*Haut-Vivarais*, pp. 93-94). Sin embargo, hacia 1890, E. H. Barker constata todavía la elección de un «rey de la juventud» en el Albigeois, en la que los recién casados debían contribuir con un cubo de vino al festejo. Pero Ambialet (Tarn), donde Barker constató este hecho, era en realidad un municipio muy pequeño (*Wandering by Southern Waters*, pp. 184-185).

[1053]Beauquier, pp. 1 y ss.; Varagnac, p. 31; Charrié, *Haut-Vivarais*, p. 75; Van Gennep, *Manuel*, 1, p. 1513. Edeine, 2, p. 834, tenía la misma impresión de la evolución de los acontecimientos en Sologne. El Carnaval, las hogueras y las fiestas con antorchas habían sido inicialmente ceremonias de interés para todo el pueblo. Pasaron después a ser algo más propio de los jóvenes (en ocasiones de un grupo concreto de ellos, como los reclutas), y luego fueron quedando en manos de los niños, antes de desaparecer por completo.

[1054]Beauquier, pp. 71,72.

[1055]Van Gennep, *Manuel*, 1, pp. 1558, 1560; Garneret, p. 297.

[1056]Van Gennep, «Cycle préhivernal», p. 53.

[1057]Van Gennep, *Manuel*, 1, pp. 1798-1799; Rouchon, 2.2, p. 193; Drouillet, 3, pp. 138- 139.

[1058]Van Gennep, *Manuel*, 1, pp. 1751, 1764, 1791; Bertrand, pp. 117-119, 407-409.

[1059]Lallement, p. 35; Guillemot, pp. 160-161, 221; Varagnac, sobre

todo pp. 62-63; Violet, *Clessé*, p. 121. Pujos (Castelnau, Lot): en 1881 la gente seguía contribuyendo con su haz de leña, pero el cura ya no bendecía la hoguera.

[1060]Van Gennep, *Manuel*, 1, p. 1827; Bertrand, pp. 117-118; Guillemot, p. 161. Nótese que, en 1883, Lecoeur se refirió a las ruedas de fuego, pero como prácticas sin gran relevancia ya en aquel momento (pp. 225-226).

[1061]Buffet, *Bretagne*, p. 144; Thiriat, *Vallée*, pp. 324-325; Van Gennep, *Manuel*, 1, p. 2077.

[1062]Véanse sus monografías en las series HE II.

[1063]Fagot, p. 140; E. Rimbaud, *Saint-Jean-le-Centenier* (Vals, 1907), p. 49; Bougeatre, p. 257.

[1064]Vaultier, p. 87; L. G. Guerdan, *Un Ami oriental de Barrès* (1936), p. 51, citando una nota del 8 de febrero de 1891.

[1065]Bozon, *Histoire*, p. 465; Malaussène, pp. 15-16; Van Gennep, «Cycle cérémonial», p. 436; Garneret, p. 294; Wylie, *Village*, p. 318,

[1066]Véanse *BFI*, 1939, p. 24; Marouzeau, p. 111; Cressot, p. 228; HE II (Brouenne, Meuse, 1899); y Labourasse, p. 65. Sénéquier, p. 125, nos dice que la bravata de La Garde-Freinet tuvo lugar el día de la Invención de la Santa Cruz: «Ce jour ou plutôt cette fête est comme Noël immuable et se situe le 3 du mois de mai, puis on la fit le premier dimanche de mai» (¿?).

[1067]André Dupin aîné, *Le Morvan* (1852), p. 42.

[1068]Hérelle, *Études*, pp. 24-25; Cressot, p. 145; André Souarnet en *BFI*, 1946, p. 12. Véase también la observación de Agulhon (en *Ville ouvrière*, p. 115) de que las personas se aferraban a las costumbres que les resultan gratificantes y a las festividades que les convenían.

[1069]Van Gennep, *Manuel*, 1, pp. 182-183; Gérard, p. 17.

[1070]Garneret, p. 293; Charrié, *Bas-Vivarais*, p. 73. Incluso la costumbre de colocar los regalos de Navidad en un zueco era una imitación de una práctica urbana.

[1071]EA, Landes. Obsérvese el significado popular de «banquete», o *faire la nôce*.

22. *CHARIVARIS*

Epígrafe: «Des charivaris», p. 499.

[1072]Varagnac, p. 103; Gagnon, 2, p. 335; Gérard, p. 8. En el Lot sabemos que la *paillade* de maridos cuyas esposas se las habían ingeniado para pegarles sobrevivió al menos hasta 1831, porque J.-A. Delpon la menciona en su *Statistique*, 1, pp. 206-208. Para los antecedentes históricos, véase Natalie Zemon Davis, *Society and Culture*

in Early Modern France (Stanford, California, 1975), sobre todo el capítulo 4.
[1073]Ségalen, p. 66.
[1074]*Bulletin de la Société Académique des Hautes-Pyrénées*, 1861, pp. 471, 483.
[1075]Agulhon, *République*, p. 160. Nótese que la iglesia también condenó el *charivari* como denigración del sacramento del matrimonio.
[1076]Véase *Le Petit Marseillais*, 16 de junio de 1906, para un ejemplo en dicha ciudad.
[1077]J.-A. Delpon, 1, p. 207; Malaussène, p. 25; Lalou, pp. 498-499.
[1078]AD, Ariège 5M 53^{2}.
[1079]Para ejemplos, véanse Lalou, pp. 507-514; y Émile Pouvillon, «Les Antibel», *RDM*, 1 de mayo de 1892, pp. 5 y ss.
[1080]Le Gallo, 1, p. 46; AD, Ariège 5M 53^{1} (Mas-d'Azil); Gagnon, 2, p. 336; Sahuc, p. 132; AD, Ariège 5M 54.
[1081]Forestier, *Yonne*, 2, pp. 57 y ss.
[1082]Fernand L'Huillier en Dollinger, p. 414; Le Roy Ladurie en la introducción a Angeville, p. XI.
[1083]Gagnon, 2, p. 336; AD, Puy-de-Dôme (Ambert gendarmes, diciembre de 1836), Lot 6M9 (abril de 1849).
[1084]*Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, 1962, p. 138; Viple, p. 59; AG, G^{8}1 (Belley, Ain, enero de 1853), G^{8}2 (conde de Castellane, marzo de 1853).
[1085]AD, Gers M 2172 (Lombez, agosto de 1853); Corbin, p. 134, citando AD, Hte.-Vienne 262 (1857).
[1086]Jalby, p. 145; Fage, *La Mort*, p. 16; François Michel, *Le Pays basque* (1857); *Bulletin de la Société Académique des Hautes-Pyrénées*, 1858-1859, p. 25, y 1861, pp. 457, 471, 483.
[1087]Hérelle, *Théâtre rurale*, pp. 156-157, 161; Fagot, pp. 147-148.
[1088]Lucien Duc, *Mémoires d'un écolier* (1884), p. 81.
[1089]Lavisse, *Première année d'instruction civique*, p. 156.
[1090]En La Garde-Freinet, donde se celebraba un *charivari* que duraba de tres a doce meses, la práctica se extinguió hacia finales de siglo, aunque persistió durante más tiempo en el campo (Sénéquier, pp. 82-83). Bérenger-Féraud, *Réminiscences*, pp. 209-210, nos cuenta que, en Provenza, aunque habían sido suprimidos por la policía en las ciudades, los *charivaris* siguieron celebrándose en los pueblos hasta finales de siglo. Sin embargo, en el Loira duraron hasta 1918 (Fortier-Beaulieu, pp. 16, 50), y en el Mâconnais hasta 1939 (Violet, *Veillées*, pp. 2 y ss.).
[1091]Paul Bailly, p. 22; AD, Pyrs.-Ors. 3M1 224 (Prades, mayo de 1896), Finistère 4M (Châteaulin, febrero de 1901); Pérot, p. 23; Varagnac, p. 64. Véase también Charrié, *Haut-Vivarais*, p. 56.
[1092]Marc Leproux, «Contributions au folklore de l'Angoumois», *Nouvelle revue des traditions populaires*, 1950, pp. 435-441; Paul Fortier-Beaulieu, *Mariages et noces campagnardes dans les pays ayant formé le*

département de la Loire (1945), p. 314.
[1093]P. Saintyves en *Revue des traditions populaires*, 1919, pp. 59-60; Marc Leproux, como se cita en la nota anterior, pp. 440-441 (Aumagne); Georges Rocal, *Les Vieilles Coutumes dévotieuses et magiques du Périgord*, Toulouse, 1922, p. 31 (Grand-Brassac); Edeine, 2, pp. 814-816 (Sologne); Lalou, p. 499.

23. FERIAS Y MERCADOS

Epígrafe: *The Bothie of Tober-na-Vuolich* (1848), parte 4.ª.

[1094]Franchet, p. 26. Según Bougeatre, p. 17, un pueblo era reconocido como *bourg* cuando tenía mercado y feria.
[1095]Bozon, *Vie*, pp. 218-219. Sobre las ferias en el Morvan, véanse Levainville, pp. 203-207 y *passim*, y André Dupin aîné, *Le Morvan* (1852), p. 42.
[1096]Donnadieu.
[1097]AD, Puy-de-Dôme M 0893 («Enquête de 1903»).
[1098]Ya se oían rumores sobre esto en los bosques del Yonne en 1865. Véanse AD, Yonne III M[1]234 (sous-préf. Joigny, agosto y octubre de 1865); y Allix.
[1099]Francus, *Valgorge*, p. 352; Longy, *Port-Dieu*, pp. 5-10; AD, Pyrs.-Ors. 3M1 224 (Céret, septiembre y noviembre de 1896).
[1100]Durand, p. 297; Bozon, *Vie*, p. 470; Allix, p. 536, citando a Édouard Herriot, *RDM*, 15 de abril de 1916, pp. 758-787; Eugène Curet, «L'Industrie de la cordonnerie à Pertuis», *Congrès des Sociétés Savantes de Provence*, 1906 (Marsella, 1907), pp. 876- 877. Pertuis se había convertido en el centro comercial de toda la vertiente sur del Luberon. «Cada viernes, veinte pueblos inundan sus lugares públicos, sus posadas, cafés y tiendas. Semanalmente, sus comerciantes reciben así el bálsamo reparador de la población rural y, gracias a lo que ganan los viernes, fuman sus pipas en paz el resto de la semana».
[1101]Bourdieu, «Célibat», p. 101; F. Benoît, *Histoire de l'outillage*, p. 97.
[1102]Perrin y Bouet, p. 181; Reynier, *Pays*, 1, p. 149; *BFI*, 1939, p. 24.
[1103]Dauzat, *Patois*, p. 104; *BFI*, 1939, p. 24.
[1104]AD, Gers M 2799 (Mirande, octubre de 1876); Victor Fournel, *Les Spectacles populares et les artistes des rues* (1863), p. 298; Perrin y Bouet, pp. 317-320; Guilcher, «Vue», pp. 38 y ss.
[1105]Flandrin, pp. 114-116; Fortier-Beaulieu, sobre todo p. 549. Sobre la Gascuña, véase Daugé, p. 277 («Una chica que frecuenta los mercados no se queda sin pecados»); y en el Languedoc, Fabre y

Lacroix, p. 181.
[1106]AD, Vosges 9bis M26; Pariset, *Montagne Noire*, p. 239; Chaumeil, pp. 158-159.
[1107]Labat, *Gascogne*, p. 32; Coissac, pp. 239-240.
[1108]Jollivet y Mendras, 1, p. 183.
[1109]Gorse, pp. 282-283.
[1110]Véanse Bois, *Paysans* (edición de 1971), p. 308; P. Mayer, p. 4; J. A. Barral, *Agriculture de la Haute-Vienne*, p. 759; Coissac, p. 240; y Redfield.

24. *VEILLÉES*

Primer epígrafe: *La Nouvelle Héloise*, parte 5.ª, carta 7.

[1111]S. Tardieu, *Vie domestique*, p. 156; AD, Yonne III M²216 (noviembre de 1852); Marne: comunicación personal de madame Hébert, 1973.
[1112]Roubin. En el Forez «les voisins apportent leur bûche et leur huile, chacun sa part», recoge Frédéric Noëlas en su *Légendes et traditions foréziennes* (Roanne, 1865), p. 319.
[1113]Garneret, p. 288; S. Tardieu, *Vie domestique*, pp. 155-156; Violet, *Clessé*, p. 114; Sébillot, *Littérature*, p. IV.
[1114]Fortier-Beaulieu, pp. 54, 70.
[1115]Marin, *Veillées*, sobre todo p. 25; Marin, *Contes*, pp. 8, 30. Véase Le Roy, *Moulin*, para la historia del sastrecillo que leía «La Ruche» e intentaba educar a los aparceros y ganaderos del Périgord en sus *veillées*. Pero solo escuchaban las historias de hechos sobrenaturales: *chasse-volante*, *loup garou*, *biche blanche*, etc.
[1116]Sébillot, *Littérature*, p. V; AN, F¹⁷10757 (Garrevagues, Tarn, 1861); Robert, «Lecture», pp. 106-108.
[1117]Forestier, «Loi», p. 202; Bordes, pp. 12-13; Sébillot, *Littérature*, p. V.
[1118]AN, F¹⁷9376, «Rapport sur la situation générale de l’enseignement primaire dans le département de l’Ariège en 1868»; Marin, *Veillées*, pp. 29-30. Véase también Mistral, p. 103.
[1119]Bonnemère, 2, p. 372; Fortier-Beaulieu; EA, Savoie.
[1120]HE 12.820 (Bulson, Ardennes); Sébillot, *Littérature*, p. 5; Foville, *Enquête*, 1, p. 150.
[1121]Madeleine Rébérioux, «Un Groupe de paysans socialistes», *Mouvement social*, 1966, sobre todo p. 91.
[1122]Foville, *Enquête*, 2, p. 300; Jollivet y Mendras, 1, pp. 137, 139; Bougeatre, pp. 147, 173.
[1123]Mistral, p. 103; Le Guyader, p. 224; Violet, *Veillées*, p. 2.

[1124]Fortier-Beaulieu, pp. 93, 196, 263; Thiriat, *Vallée*, pp. 330-331.
[1125]Gagnon, 2, p. 301; Jollivet y Mendras, 1, p. 127; EA, Allier, pp. 5-6; Garneret, p. 289; Guillaumin, *Panorama*, pp. 61-62.

25. LA SABIDURÍA ORAL

[1126]Lavisse, *Année préparatoire*, pp. 80-82; Gorse, pp. 14-15.
[1127]Los ejemplos de este párrafo y de los siguientes proceden de Gorse, Juge y Donnadieu; Hérelle, *Études*; Doussinet; y Alfred de Tarde.
[1128]Donnadieu.
[1129]Pujos (Laroque des Arcs); Perron, *Proverbes*, p. 2. Véanse también Coissac, p. 313, en Creuse; y Mussel, *Bus-Maine*, pp. 167-168, en el calendario rústico del Bajo Maine.
[1130]Desforges, p. 18; EA, Gers; Perron, *Proverbes*, p. 22; Charrié, *Bas-Vivarais*, pp. 159- 160.
[1131]Chaumeil, pp. 145-146; Fagot, p. 76 («*Madounai sélo, peto candelo…*»); Pérot, p. 69.
[1132]Perron, *Proverbes*, pp. 44-45.
[1133]*Ibid.*
[1134]Véanse ATP, estudios inéditos 43.86.6 (Charente) y 54.294 (Hérault); *Nouveau Petit Larousse* (1971), p. 834; Passama, pp. 47-48 (sobre las prácticas tradicionales de contratación que persisten en el Minervois, por engorrosas que sean); y Bogros, p. 163 (sobre los niños morvanos de la década de 1870 que iban a recoger huevos y otras golosinas durante el Carnaval al grito de «*Au guillanet*» —«au gui, l'an neuf»— un resquicio del antiguo sistema por el cual el año comenzaba en Pascua.
[1135]Delarue y Ténèze, 2, p. XXIV; Gachon, *Brousse-Montboissier*, p. 71; EA, Marne; Esnault, *Imagination*, pp. 57, 60, 69, 78, 200, 220, 224; Marc Leproux, MATP, estudio inédito 43.115; Marie Drouart, «Petit dictionnaire pittoresque», MATP, inédito; Garneret, pp. 51, 71-72, 133, 157, 161.
[1136]Hérelle, *Études*, pp. 15-19; *Ethnographie*, 1966-1967, p. 30.
[1137]Jeanton, *Légende*, pp. 73-79.
[1138]Delarue y Ténèze, 1, p. 44-45; Haudricourt y Delamarre, p. 414; Ogès y Déguignet, pp. 122-128.
[1139]Dévigne, pp. 29-30. Sobre los nobles y satanás, véanse las observaciones de Parain, «Nouveau Mythe», p. 96. Sobre los *Quatre fils Aymon*, véase Souvestre, *Derniers Bretons* (edición de 1843), p. 271.
[1140]Ogès y Déguignet, p. 88.
[1141]Sébillot, *Folklore*, 4, pp. 403, 404. Sobre Taxil, véase Eugen Weber, *Satan franc-maçon* (1964).
[1142]Perron, *Proverbes*, p. 56; Desforges, p. 18. Véanse también Van

Gennep, *Folklore de l'Auvergne*, p. 313; Delarue y Ténèze, 1, pp. 46-47; Sébillot, *Littérature*, p. XI; y Labat, *Ame*, pp. 55-56.
[1143]Sobre los *couarails d'enfants* y *fiats-bans* (*petits-bancs*, los banquitos que llevaban los niños para sentarse a escuchar a sus mayores), véanse Marin, *Veillées*, p. 147; y sobre todo Marin, *Contes*, pp. 7-8, 30, 129-133.

26. SE EVAPORÓ ESA MÚSICA

Epígrafe: «Oda a un ruiseñor».

[1144]Guilcher, *Tradition*, p. 240; Trébucq, *Chanson populaire et la vie rurale*, 1, p. 53. No es de extrañar que muchas canciones fueran sencillas melodías de una sola parte en las que cualquiera podía participar de manera improvisada.
[1145]Souvestre, *Derniers Bretons* (edición de 1843), pp. 145-146; Brekilien, p. 310.
[1146]Véase Ileana Vrancea, «Les Doinas roumaines», *La Pensée*, 1953, pp. 199-212.
[1147]Fagot, p. 250.
[1148]*Tradition en Poitou et Charentes*, p. 370.
[1149]Citado en Vincent, p. 275.
[1150]Germain Laisnel de la Salle, *Souvenirs du vieux temps*, vol. 2: *Le Berry. Moeurs et Coutumes* (1902), citado en EA, Indre; Poueigh, *Folklore*, pp. 92, 106: «*Quand lou bouie cànto, l'aràire vài ben!*».
[1151]EA, Lot; EA, Corrèze.
[1152]¿Por eso nos han llegado tan pocas canciones reales de los marineros y ribereños del Languedoc? Véanse Valaux, p. 83; Poueigh, *Folklore*, pp. 181-182.
[1153]Manceau, pp. 45-47; Buffet, *Haute-Bretagne*, pp. 148-149, 155.
[1154]Narcisse Quélien, *Chants et danses des Bretons* (1889), p. 18; Valaux, p. 83; Manceau, p. 47. Sobre la extensión de las narraciones en verso, véase Doussinet, *Travaux*, p. 497: la «Complainte de Furet», romance sobre un asesino ejecutado en Saintes en 1886 y muy popular en Saintonge, estaba formada por cincuenta y siete pareados.
[1155]Acerca de las canciones improvisadas, véanse Paul Sébillot, *Le Folklore. Littérature orale et ethnographie traditionnelle* (1913), p. 49; Garneret, p. 342; y Fortier-Beaulieu, p. 311.
[1156]Peygnaud, p. 57. Brekilien, p. 271, comenta que las canciones de amor bretonas eran generalmente obra de seminaristas.
[1157]Gorse, pp. 140-141. Véase también Fagot, pp. 11, 23-25.
[1158]Marc Leproux, MATP, inédito 43.115.
[1159]E. Soleville, «Chants populaires du Bas-Quercy», *Bulletin*

archéologique et historique de la Société Archéologique de Tarn-et-Garonne, 1889, pp. 7-9; Pérot, *Folklore*, p. 111; Coissac, sobre todo p. 324; Cénac-Moncaut, *Littérature*, pp. 259-265.

[1160]Bollème, *Bibliothèque bleue*, pp. 232-235; Trébucq, *Chanson populaire en Vendée*, pp. 41-44. El texto original de esta última cita se encuentra en Trébucq, *Chanson populaire et la vie rurale*, 1, p. 166.

[1161]Pérot, p. 103; Gérard. En Gerardmer, los antiguos villancicos aún se cantaban en *patois* en la década de 1890.

[1162]Peygnaud, p. 55.

[1163]Dauzat, *Village*, p. 162.

[1164]Brochon, *Chanson française*, 1, p. 27.

[1165]Monteil-Pons, en *Cerca*, 1960, p. 326.

[1166]AD, Yonne III M^{1}268 (marzo de1854). AN, 6630 371 (Angers, junio de 1850), contiene una carta triunfante del fiscal de Rennes tras su éxito (después de dos absoluciones) en conseguir una condena por cantar la canción de Dupont como un «délit d'attaque à la propriété».

[1167]AN, BB 30 396 (Burdeos, enero de 1852).

[1168]Fagot, p. 252.

[1169]Brochon, *Chanson sociale*, p. 72.

[1170]AD, Yonne III M^{1}268 (enero de 1854), M^{1}227 (abril de 1854); Marc Leproux, MATP inédito 43.115; Manceau, p. 52; Urbain Gibert, «La Partie des Meuniers ou le Carnaval de Limoux», *Annales de l'Institut d'Études Occitanes*, 1948, pp. 77-78: «*Tau foutut un tap al tiol, / paure Perera, paure Perera. / Tau foutut un tap al tiol, / paure Perera per tojorn*».

[1171]Jules Ferry, *L'Évolution économique de Veslud (Aisne)* (1946), p. 52; abbé S. Solassol, *Le Revers de la médaille* (1895), pp. 30, 41, 67; AD, Ariège 5M 105 (Gestiès, 1894; Capoulet, 1896); Passama, p. 133.

[1172]Agulhon, *1848*, p. 109.

[1173]Cénac-Moncaut, *Littérature*, pp. 279-280.

[1174]*Cinq siècles*, p. 268; George Sand, *Les Maîtres Sonneurs* (1843). Del mismo modo, en *Consuelo*: «On dit chez nous [en Berry] que la musique pousse dans les bois», no solo en el Borbonesado, sino más lejos aún, en la Auvernia (citado en Georges Roger, *Les Maîtres Sonneurs de George Sand*, 1954, p. 55).

[1175]André Desrousseaux, *Moeurs populaires de la Flandre française* (Lille, 1889), 1, pp. 21-22.

[1176]Reuchsel, pp. 119-121; AD, Pyrs.-Ors. (Associations, sous-préf. Céret, 1894); Sénéquier, p. 163. Daugé, p. 102, nos cuenta que, en las Landas, en la década de 1860, había que pagar entre diez y doce francos para que un gaitero y un flautista tocaran en una boda a la ida y a la vuelta de la iglesia, y contratar a un violinista podía costar hasta cuarenta francos. Pero eso era cosa de ricos, los cuales a veces incluso podían costearse a un pianista, cuyos servicios eran «très cher». En la campiña gascona, donde en las bodas se bailaba al son de la *vielle* (zanfona), la *bouhe* (gaita) o la flauta, en el siglo XX se impuso el

acordeón (y, más raramente, el violín). También en el Tarn se dice que el uso del clarinete y, después, del acordeón se había extendido en las zonas rurales después del 1900 (Jalby, p. 193).
[1177]Trébucq, *Chanson populaire et la vie rurale*, 1, p. 108; J.-L. Roche, p. 1. «Un Ange» fue producto de Jean Reboul, un panadero provenzal patrocinado por Lamartine, Alexandre Dumas padre y George Sand. Para la poesía imitativa de los autodidactas, véanse los trabajos de Edgar Newman, en particular «The Socialist Worker Poets of the Bourgeois Monarchy, 1830-1848» (original inédito); y Michel Ragon, *Histoire de la littérature prolétarienne en France*, 1974, sobre todo el capítulo 2: «Socialisme romantique et littérature ouvrière au XIXe siècle».
[1178]Trébucq, *Chanson populaire en Vendée*, pp. 10-11; Nisard, *Des chansons*, 2, p. 2. Véase también Pottier, *Chants*, pp. 5, 22. Cerca de París, y en el territorio del Oïl, las canciones locales parecen haber desaparecido a principios de siglo. Gérard de Nerval, cuyas *Chansons et légendes du Valois* (1842) tenían mucho que decir sobre el tema, ya se quejaba de que las tonadas de su juventud se oían poco, y de que los jornaleros, los ribereños, las lavanderas y los segadores repetían más a menudo «les romances à la mode». Véase el pasaje completo en *Oeuvres complètes*, 1931, 1, pp. 205-220. Véanse también detalles locales en *Congrès provincial de la Société Bibliographique et des Publications Populaires*, Mans, 1893 (1894), p. 494.
[1179]Véase Pierre Cavard, *L'Abbé Pessonneaux et la Marseillaise* (Vienne, 1954), pp. 135-136; y Alfred Chabaud, «La Marseillaise: Chant patriotique girondin», *Annales historiques de la Révolution française*, 1936, pp. 460-467. Para un análisis sobre esta evolución, véase mi ensayo «Who Sang the Marseillaise?», en la edición de Edward Gargan, *Popular Culture in France* (Saratoga, 1976).
[1180]Lo que aquí relato se basa en Laurent Lautard, *Marseille depuis 1789 jusqu'en 1815, par un vieux Marseillais* (1844), 1, p. 134; Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française* (1869), 3, pp. 238-239; Alphonse de Lamartine, *Histoire des Girondins* (1846), 1, p. XVI, para. sec. 26; Pollio y Marcel, sobre todo pp. 104, 389, 392; y Mazuy (quien cita el nuevo estribillo), pp. 29, 32, 33, 36.
[1181]Pollio y Marcel, pp. 87, 154; Sébillot, *Folklore de France*, 4, p. 387; F. Brunot, 9, pp. 73.
[1182]AN, BB 30 370 (Aix, octubre de 1850); «Un Lundi de liberté», en Eugène Baillet, *Chansons* (1867); AD, Ariège 5 M3 (Pamiers, abril de 1858).
[1183]Maurice Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme* (1902), 1, p. 3. Véase AD, Finistère 4M (Pont-l'Abbé, junio de 1901), informando de que para el cumpleaños del director de la escuela católica se encendió una hoguera en el patio del centro y la banda tocó cuatro piezas, terminando con «La Marsellesa», que tuvo que repetirse a petición de la multitud que se había congregado.

[1184]Raymond Doussinet, *Le Paysan saintongeais*, p. 117: «Suzy's Dance», o «Fart, Ol' Woman, Fart». «Our Suzy's no more'n a kid. / Who does all her ma would forbid. / When ma becomes mad, / Suzy says 'That's too bad: / Just you fart! I'll not do what you bid».
[1185]Mazuy, pp. 39 y ss.; Thiriat, *Vallée*, p. 381.
[1186]Bordes, p. 3; AN, F^{17}10757 (Rienbach, Ariège, enero de 1861).
[1187]*Instruction primaire*, 2, p. 37; Reuchsel, p. 91; Clément Brun, p. 93; Félix Pécaut, «Notes d'inspection», *Revue pédagogique*, 15 de octubre de 1894, p. 307.
[1188]Reuchsel, pp. 1, 3.
[1189]*Ibid.*, pp. 119-121, 139-141.
[1190]Audiganne, *Populations*, 2, pp. 152, 253.
[1191]Smith, p. 1; Quellien, *Chansons*, p. 34; Sébillot, *Littérature*, p. XI; Sénéquier, p. 198.
[1192]Valaux, p. 83; Pujos (St.-Paul, Labouffie).
[1193]Dauzat, *Village*, p. 161; Julien Tiersot, *Chansons populaires des Alpes françaises, Savoie, Dauphiné* (Grenoble, 1913); Pérot, p. 118. Véase también Van Gennep, *Folklore du Dauphiné*, 2, p. 582.
[1194]Fagot, p. 9; Dubreuil-Chambardel, p. 165; *Tradition en Poitou et Charentes*, pp. 356-357; *BFI*, enero de 1946, p. 13.
[1195]Juge, p. 95; Brekilien, pp. 270, 283-284.
[1196]Quellien, *Rapport;* Gostling, p. 122; Brekilien, p. 270. Véase también Charles Le Goffic citado en Brekilien, p. 283.
[1197]Este apartado se basa en gran medida en Guilcher, *Tradition*, p. 190.
[1198]*Ibid.*, pp. 17 y ss.; J. A. Barral, *Agriculture du Nord*, 2, p. 424.
[1199]Jollivet y Mendras, 1, p. 159.
[1200]Guilcher, *Tradition*, pp. 18-21.
[1201]AD, Pyrs.-Ors. (Fêtes 4; Céret, 1838); Donnedevie, p. 125.
[1202]Édouard Gallet, *La Ville et la commune de Beauvoir-sur-Mer* (Nantes, 1868), pp. 73-74; Hérelle, *Études*, p. 26; Guilcher, *Tradition*, pp. 257, 309, 404; Lefebvre, *Vallée*, p. 23; AD, Pyrs.-Ors. (Associations, sous-préf. Céret, marzo de 1894). Fortier-Beaulieu, p. 134, menciona el pueblo de St.-Forgeux-Lespinasse, en el Loira, donde nunca se habían utilizado músicos en las bodas. Una vez, un grupo de novios llevó a uno de un pueblo cercano: «Ceci n'avait jamais été vu et faisait rire tout le monde».
[1203]Guilcher, *Contredanse*, pp. 187-198.
[1204]Bogros, pp. 100-101; Pujos (Castelnau); HE 12.782 (Nommay, Doubs); Longy, *Canton*, p. 73; Marin, *Contes*, pp. 36-37.
[1205]Fagot, pp. 135-136; Hérelle, *Études*, p. 26.
[1206]Ajalbert, *En Auvergne*, p. 141; Ardouin-Dumazet, 28, p. 279; Grise, p. 9. Véanse también Fage, *Autour du mariage*, p. 12; y Peygnaud, p. 16.
[1207]Fortier-Beaulieu, p. 110; Grenadou y Prévost, pp. 26, 37-40; AD, Pyrs.-Ors. (Associations); Halévy, p. 36.

[1208]Fage, *Autour du mariage*, p. 12; Bourdieu, «Célibat».
[1209]F. Benoît, *Provence*, pp. 321-325; Charrié, *Bas-Vivarais*, p. 139.
[1210]Guilcher, *Tradition*, p. 572; Grise, p. 10.

27. le papier qui parle

Epígrafe: *Cuento de invierno*, acto 4.º, escena 3.ª, verso 262.

[1211]AD, Yonne 69 T2 (Tonnerre, marzo de 1825).
[1212]Thuillier, *Aspects*, p. 497; Pierre Pierrard, *La Vie ouvrière à Lille sous le Second Empire* (1965), pp. 267 y ss.; Pierrard, *Lille et les Lillois* (1967), pp. 72-73.
[1213]Pierrard, como se cita en la nota anterior; *BSF*, p. 222; marqués de Fournes, *Rapport sur l'appui à donner à la propagande des bons écrits* (1873).
[1214]Roger Bellet, «Une Bataille culturelle, provinciale et nationale, à propos des bons auteurs pour bibliothèques populaires (Janvier-Juin 1867)», *Revue des sciences humaines*, 1969, pp. 453-473. Obsérvese, por ejemplo, que las sociedades de ahorro y lectura del Nièvre de las que habla Thuillier, «Presse», p. 31, se encontraban en Cosne y en Fourchambault, ambos lugares de cierto tamaño.
[1215]Corbin, pp. 472-474, 527. Véase también la historia de los intentos de los católicos de llegar a los campesinos a través de los libros, en *Congrès provincial de la Société Bibliographique, 1891* (Lyon, 1892), p. 11.
[1216]Nisard, *Histoire*; Brochon, *Livre de colportage*, pp. 86, 96-97.
[1217]Joseph Fiévée en 1815, citado en Thuillier, *Aspects*, p. 497.
[1218]*BSF*, pp. 100-110.
[1219]*Instruction primaire*, 1, p. 728, 912; AN, F^{17}9146 (Senez, julio de 1866; Seine-et-Marne, 1866); *BSF*, p. 223; AN, F^{17}9146 (sous-préf. Bastia, julio de 1866).
[1220]*Instruction primaire* (Académie d'Aix-en-Provence).
[1221]Corbin, pp. 472-475; AN, F^{17}9146 *passim* (en Ocagnano, véase julio de 1866), F^{17}9252 (Allier, 1878).
[1222]AD, Yonne 69 T1 y 71 T1 (circulares de noviembre de 1810 y diciembre de 1815).
[1223]AD, Yonne III M^{1}114 (enero de 1839).
[1224]*Ibid.*, M^{1}233 (Tonnerre, enero de 1862); Michel Chevalier, p. 684; Pérot, p. 160; Musset, «Genres», pp. 5-7; Leproux, *Dévotions*, p. XVII.
[1225]Collot, p. 9.
[1226]Mistler *et al.*, *Épinal*, pp. 133-134.

[1227]Véanse *Hommage à Gabriel Maignen. Canivets et images populaires* (Lyon, 1970); Mistler *et al.*, *Épinal*, p. 16; y, sobre todo, *Cinq siècles*, p. XXI. Véanse también Jean Adhémar, *L'Imagerie populaire française* (1968); y P. L. Duchartre y R. Saulnier, *L'Imagerie populaire* (s. f.).
[1228]Marin, *Regards*, p. 170; Mistler *et al.*, *Épinal*, pp. 64, 72. Véase también Paul Claudel, *Soulier de Satin* (acto 4, escenas 1.ª y 2.ª), para las menciones frecuentes sobre las «feuilles de Saints».
[1229]Véanse *Cinq siècles*, p. 287 (*Chambre rustique*, 1852, con la Virgen y Napoleón acurrucados bajo la escalera); Paul Sébillot, *L'Imagerie populaire en Haute- et Basse- Bretagne* (1888), p. 5; y el *Peau de Chagrin* (1832) de Balzac. Véase también, cuarenta años después, Angus Reach, p. 238: «Me detuve en un hostal de carretera […] y coseché mi recompensa al ver una espléndida caricatura suspendida sobre la gran chimenea, que representaba, en forma de severa alegoría, 'La muerte del Crédito asesinado por los Malos Pagadores'».
[1230]J. M. Dumont en *Cinq siècles*, pp. 222, 258, 281-282.
[1231]Mistler *et al.*, *Épinal*, p. 7; G. H. Rivière y Jean Adhémar en *Cinq siècles*, pp. XIV-XVII, XIX.
[1232]Mignot, p. 5; Pérot, p. 108; Institut Français d'Ecosse, *Images populaires françaises* (Edimburgo, 1960), sobre todo pp. 9-10; *Cinq siècles*, pp. 92-93, 282; AD, Vosges 9bis M26 (1874).
[1233]Véase Bibliothèque Nationale, ed., *Charles Péguy* (1974), pp. 62-63, 154, 156, 158, 178, para buenos ejemplos sobre esto. Véanse también Anatole France, *Le Vivre de mon ami* (1885), p. 162; y Émile Moselly, «Souvenirs sur Charles Péguy», en *Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, 1966* (1968), pp. 80-81 (citando una carta de Péguy a Maurice Barrès, 1910).
[1234]Institut Français d'Ecosse, *Images* (citado en la anterior nota 22), pp. 16-18; AD, Vosges 9bis M17 (julio-agosto de 1867), Hte.-Vienne 1M 191 (Limoges, noviembre de 1899).
[1235]Véanse los textos de Séguin, en particular *Canards du siècle passé*; y R. Hélot, *Canards et canardiers en France, et principalement en Normandie* (1932).
[1236]Las referencias que se hacen aquí y en los párrafos siguientes son a los *canards* 52, 24 y 23 reproducidos en Séguin, *Canards du siècle passé*; y a las observaciones de Séguin en «Canards de faits divers», pp. 33 y ss.
[1237]Pérot, p. 42.
[1238]AD, Cantal 49 M1 (listas de libros y opúsculos); Corbin, pp. 507 y ss.; *BSF*, p. 185; Bollème, *Bibliothèque bleue*, pp. 8-9, 12; Delarue y Ténèze, 1, p. 29.
[1239]Cressot, p. 129.
[1240]Bollème, *Bibliothèque bleue*, p. 20; Bollème, *Almanacs*, p. 34; Burguière, p. 153; Doussinet, *Travaux*, p. 446; Doussinet, *Paysan*, p. 411; Méraville, p. 310.
[1241]Girardin citado en Dubois, pp. 25-26; *BSF*, pp. 108-110 (estudio

de 1861).
[1242]*The Times Literary Supplement*, Londres, 25 de mayo de 1973, p. 59.
[1243]Bollème, *Almanacs*, pp. 35-39.
[1244]Véanse las observaciones de Nisard, *Histoire*, 2, pp. 494-495; y Séguin, *Canards du siècle pasée*.
[1245]AD, Vosges 9bis M17; Séguin, «Canards de faits divers», p. 129; Archivos de la Prefectura de Policía, D B/198, diciembre de 1884.
[1246]Paul Sébillot, *L'Imagerie populaire* (citado en la anterior nota 19), pp. 5, 22; Pérot, p. 42; *Cinq siècles*, p. 287; Perrin y Bouet, pp. 368-384; Van Gennep, *Remarques*, p. 25. Se ha prestado poca atención a la influencia del *canard* en la tarjeta postal, que apareció en esta época. Véanse Guyonnet, *Carte postale*; Guyonnet en *BFI*, 1948, pp. 14-16; y Roger Lecotté en *BFI*, 1954, p. 650.
[1247]*BSF*, p. 181; AN, F^{17}9146 (préf. Cher, julio de 1866).
[1248]Corbin, p. 513.
[1249]Véanse AN, F^{17}9146, y AD, Cantal 49 M1, *passim*, para la encuesta nacional de 1866 analizada en esta sección. Véase también Darmon, p. 302.
[1250]AN, F^{17}9146 (préf. Eure-et-Loir, 1866); Halévy, pp. 42-43.
[1251]Dubois, p. 3 (también en Sologne); R. Brunet, p. 213; Labourasse, p. 12; Charles Dumont, p. 46; AD, Ariège 6M59 (1901); Duclos, 1, p. 49-50; Ricard, pp. 83-84; Fortier-Beaulieu, p. 881.
[1252]AN, BB 30 370 (Aix, 10 de diciembre de 1849; 14 de febrero de 1850), BB30 396 (Burdeos, enero de 1852, referencia a J. P. Labro); el mismo archivo se refiere a un tal Boyer, llamado Migro, cuchillero en Ste.-Marie-de-Frugère (Dordoña), de 38 años: «Demi lettré, abonné aux journaux socialistes, *en donnant lecture*» (las cursivas son mías).
[1253]AD, Ariège 5M3 (octubre de 1865), Corrèze 164 T 4-5; Tanneau, p. 226. Varias referencias parecen trazar la difusión de la lectura de periódicos en Yonne desde algo insignificante (III M^{1}231, mayo de 1860) hasta su expansión por el campo, donde «todos los que saben leer un poco» leían el periódico (III M^{1}234, mayo y julio de 1865). Según los registros locales, este grupo abarcaba aproximadamente una cuarta parte de la población rural. Pero ¡sabían leer en voz alta!
[1254]Séguin, *Canards du siècle passé*; AN, BB 30 373 (Besançon, abril de 1866).
[1255]Mazières, 1, p. 47; Corbin, pp. 531, 1.407; Pécaut, *Études*, pp. 15, 16.
[1256]Corbin, pp. LXXI-LXXIV; compárese con pp. 1292, 1407. Burguière, p. 151, nos dice que en Plozévet solo se leían periódicos locales hasta la Primera Guerra Mundial, cuando hicieron su «tímida» aparición el *Petit Journal*, su suplemento ilustrado, y *Le Matin*. Sobre el escaso número de lectores y alcance aún limitado, véanse AD, Cantal 40 M11 (Aurillac, mayo de 1889); y AD, Puy-de-Dôme M 0162 (Thiers, abril y mayo de 1892), M04478 (Brassac, Issoire, 1896), y M 04478

(La Bourboule, abril de 1895). El eslogan del *Messager de la Manche* era «Peu de politique! Beaucoup de nouvelles!» (EA, Manche).
[1257]AD, Pyrs.-Ors. 3M1 223 (comm. de police de Rivesaltes, 1878); Decoux-Lagoutte, p. 53; AD, Cantal 40 M6.
[1258]Duine, p. 27; Cholvy, pp. 303-304; AD, Puy-de-Dôme M 04474 (diciembre de 1906 y abril de 1907); compárese con AD, Puy-de-Dôme M 04478. Es arriesgado pero tentador relacionar esta mayor difusión de las noticias nacionales con las «épidémies de grève» que menciona Gabriel Tarde en sus *Essais* (1895), p. 15, «comme j'en ai vu s'ébaucher parmi des ouvriers meuliers du Périgord, qui voulaient simplement se mettre à la mode». No necesitamos aceptar la explicación de Tarde para que nos resulte sugerente.
[1259]Duine, p. 27; Labat, *En Gascogne*, pp. 651-654. Véanse las observaciones de Louis Chevalier en *Paysans*, p. 128; y Brochon, *Livre de colportage*, p. 98.
[1260]*Rapports d'inspection générale* (Doubs); *Le Cri du peuple*, 13 de noviembre de 1883, recomendando el opúculo de Henri Brissac *Résumé populaire du socialisme*.
[1261]Félix Pécaut, «Notes d'inspection», *Revue pédagogique*, octubre de 1894, pp. 307-308; Pécaut, *Éducation*, p. 39; Thuillier, «Presse», p. 39.

28. DOBLAD POR LO VIEJO

Epígrafe: *In Memoriam*, parte CVI, estrofa 2.ª; *Alice's Adventures in Wonderland*, capítulo 5, estrofa 1.ª.

[1262]Méline, p. 2; Varagnac, pp. 56-57. También en 1905, un observador igualmente sagaz, Louis Marin, vislumbraba «una de las crisis más graves, quizá la más grave, que haya sufrido jamás la civilización francesa». Los cambios se estaban produciendo tan rápidamente que «por primera vez […] se ven desestabilizadas todas las costumbres […] y es en todas las provincias donde las vemos desestabilizarse una tras otra, y con tanta fuerza que, como consecuencia, la vida moral y económica de toda la nación se desestabiliza a su vez» («Survivances», pp. 143-144).
[1263]La Sociedad de las Tradiciones Populares fue fundada en 1885. Según Jeanton, *Mâconnais*, p. 5, justo después de la Primera Guerra Mundial «la élite de la burguesía local» de Mâcon y Tournus descubrió un interés por las tradiciones locales, los trajes y el folclore. La primera exposición local dedicada al folclore tuvo lugar en 1921. ¡Se trata del justo *décalage* entre París y las provincias!
[1264]Véanse series como *Les Chansons de Jean Rameau illustrées*,

editado en Bourges, con sus atractivas fotografías color sepia.
[1265]Félix Pécaut, *Critique religieuse* (1879), p. 31; Jean Macé citado en *Bulletin de la Ligue de l'Enseignement*, 1894, p. 201.
[1266]Gautron du Coudray en *Le Nivernais*, 22 de noviembre de 1953; Dergny, 2, pp. 7, 10- 11; Van Gennep, *Manuel*, 1, p. 193.
[1267]Fortier-Beaulieu, pp. 2, 10, 14, 20, 27, 31, 379, 447 (Loire); Dauzat, *Village*, p. 147 (Beauce).
[1268]Van Gennep, *Manuel*, 1, p. 119. En el Morvan, específicamente, el culto continuó hasta 1911. Sobre las *couvades*, véanse Fage, *Autour du mariage*, p. 18; Thuillier, «Pour une histoire», p. 255; Jalby, p. 18; y P. Cuzacq, *La Naissance, le mariage et le décès* (1902), p. 17.
[1269]Haudricourt y Delamarre, p. 450; VA, Moisson (Moselle, Somme, Pas-de-Calais).
[1270]Wylie, *Village*, p. 224.
[1271]Buffet, *Haute-Bretagne*, pp. 119-216.
[1272]VA, Moisson (sobre todo Boulonnais, Aisne, Hte.-Loire).
[1273]Guillaumin, *Paysans*, p. 217; P. Mayer, p. 11; Hamp, *France*, p. 29; Jules Renard, *Philippe*, pp. 25-26. Véase también Thuillier, «Pour une histoire», muy sugerente, como todo lo que escribe.
[1274]Lefournier, p. 887.
[1275]VA, Moisson (Forez).
[1276]Sobre los reclutas, véanse Van Gennep, *Manuel*, 1, pp. 213-223; Jeanton, *Mâconnais*, pp. 20-23; y Jeanton, *Travaux du Premier Congrès International de Folklore*, París, 1937 (Tours, 1938), pp. 245-247.
[1277]Fortier-Beaulieu, pp. 143-144, 175, 213, 231, 264, 313, 345; Fortier-Beaulieu, *Mariages et noces campagnardes dans les pays ayant formé le département de la Loire* (1945), pp. 40-43; Van Gennep, *Manuel*, 1, p. 221.
[1278]*La Feuille de Provins*, 30 de enero de 1891.
[1279]Sobre el papel revelador de las catástrofes sociales, véase Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire* (edición de 1952), capítulo 7: «Les Classes sociales et leurs traditions». En cuanto a las guerras, véase Varagnac, pp. 59-63.
[1280]Morin, p. 50; Fortier-Beaulieu, sobre todo p. 82; Garneret, p. 346.
[1281]Jeanton, *Légende*, p. 88; Pourrat, p. 189; Collot, p. 4.
[1282]EA, Marne; VA, St.-Jean / Moisson. Bajo el Imperio, las celebraciones de las hogueras se habían trasladado de la víspera de San Juan a la fiesta del Emperador, el 15 de agosto, lo que debió de contribuir a su desaparición total.
[1283]Fortier-Beaulieu, p. 10; Guillemot, p. 22; Varagnac, p. 63; VA, Moisson; abbé Jean Garneret, *L'Amour des gens* (1972), p. 253.
[1284]Bozon, *Vie rurale*, p. 465; Fortier-Beaulieu; VA, Moisson / St.-Jean; comunicación personal de la señora Hubert (Marne). Véase también Edeine, 2, p. 824.
[1285]VA, Moisson; Roubin, pp. 115, 174-177; Garneret, *Village*

comtois, p. 306.
[1286]J. H. Ricard, «La Vie paysanne d'août 1914 à octobre 1915», *La Revue politique et parlementaire*, diciembre de 1915, pp. 364-365; Maria Craipeau y Louis Lengrand, *Louis Lengrand, mineur du Nord* (1974), extractos en *L'Express*, del 20 al 26 de mayo de 1974, p. 176.
[1287]Jeane Lhomme, *Économie et histoire* (Ginebra, 1967), pp. 96-97; Augé-Laribé, *Politique*, p. 124.
[1288]Pasquet, p. 13.
[1289]Morin, p. 133 (véanse también pp. 45-49, 135); Thabault, *Mon village*, pp. 200-201.
[1290]Matoré, pp. 51, 88-90; Guilcher, *Contredanse*, p. 199; Nisard, *Histoire*, 1, p. 248; Gérard de Nerval, *Contes et légendes du Valois*, citado en Mandrou, p. 169.
[1291]Lefebvre, *Vallée*, p. 214.
[1292]Perron, *Broye-les-Pesmes*, pp. 54, 55; Michel Chevalier, p. 213. Véase también Leroi-Gourhan, *Milieu*, p. 457.
[1293]Ricard, p. 66; J.-A. Delpon, 1, p. 203.
[1294]Las dos citas de este párrafo proceden de Michel Chevalier, pp. 689 y ss.
[1295]Romieu, p. 19. Véase Maurice Le Lannou, *Géographie de la Bretagne*, Rennes, 1952, 2, p. 200: «La trop célèbre routine du paysan de chez nous est moins une passivité de l'esprit et des énergies qu'un esclavage imposé par le manque d'argent».
[1296]Marcilhacy, «Émile Zola», pp. 578, 581.
[1297]Neufbourg, p. 9; Garavel, pp. 3, 8, 62; Daniel Faucher en *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1948, p. 98.
[1298]EA, Lot. Compárese con Cuisenier, pp. 96-98; y Fanon, pp. 180-181: «Le contact du peuple avec la geste nouvelle suscite un nouveau rythme respiratoire».
[1299]Romieu, p. 111. «De todas las innovaciones agrícolas progresistas, la supresión del barbecho es la más rechazada por nuestros agricultores», escribía madame Romieu en 1865. ¿Por qué? No por pereza, sino sencillamente porque «el campesino se aferra a la idea de que […] todos necesitan reposo, bestias y personas; ¿por qué la tierra ha de ser diferente de todos los demás?».
[1300]Guillaumin, *Appui de la manche*, p. 75; Donatien Laurent, «Le Gwerz de Louis Le Ravallac», *Arts et traditions populaires*, 1967, p. 33.
[1301]Esnault, *Imagination*, p. 144; Gorse, pp. 259-260.
[1302]EA, Indre, n.º 324. Véase también Ricard, p. 64.
[1303]Francus, *Midi de l'Ardèche*, p. 239; Chaumeil, p. 145; Marouzeau, p. 73; Perron, *Franc-Comtois*, p. 79.
[1304]Véase Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* (1958), sobre todo pp. 114-115.
[1305]EA, Aveyron. Sobre la negativa de los campesinos a reconocer conceptos como «pérdidas» y «ganancias», o a llevar una contabilidad, y así como la evasión deliberada de las cuestiones económicas para

poder vivir al día, véase *L'Aubrac*, 1, pp. 267-274.
[1306]«Cuando [los campesinos] trabajan únicamente para el autoconsumo —informaba un sacerdote de la Saboya— sienten como si se estuvieran destruyendo a sí mismos, como si fueran inútiles, como si no pudieran llegar a fin de mes» (citado en Maître, p. 23).

29. CULTURAS Y CIVILIZACIÓN

Epígrafe: Roux, *Pensées*, p. 154; Fanon, *Les Damnés de la terre*, p. 35.

[1307]Compárese con Sicard, p. 26, que habla de entidades sociopolíticas nacidas de la descolonización: «On se retrouve toujours en face d'un ensemble territorial élaboré de l'extérieur au gré des conquêtes, des décisions administratives ou politiques».
[1308]Marcel Mauss, notas de 1919-1920, publicadas póstumamente en «La Nation», *L'Anée sociologique*, tercera serie, 1953-1954, pp. 7-68; Karl Deutsch, *Nationalism and Its Alternatives*, Nueva York, 1969, p. 7.
[1309]La definición de «sociedad» procede de Ralph Linton, *The Science of Man in the World Crisis*, Nueva York, 1945, p. 79. El resto de las citas son del alemán, *Nationalism and Social Communication*, pp. 61, 70-71, 75.
[1310]Georges Valérie, *Notes sur le nationalisme français*, 1901, p. 7.
[1311]Leproux, MATP, original inédito, 43.115.
[1312]Pariset, *Lauragais*, pp. 9-10. Véase también Souvestre, *Derniers Bretons*, edición de 1854, 2, p. 7.
[1313]R. Brunet en Wolff, p. 511; *Le Figaro*, 19 de junio de 1907. Véanse también Wolff, p. 7; y Jacques Ellul, *Métamorphose du bourgeois*, 1967, p. 45, haciendo referencia a que «le Languedoc conquis à qui est imposé par le pouvoir le nom de France».
[1314]Véase Audiganne, *Populations*, 2, sobre todo pp. 210, 258, sobre la pintoresca ingenuidad de los provenzales; las primitivas costumbres de Mazamet; la singular rudeza de los habitantes de la Montaña Negra; Patrick Dumont, *La Petite Bourgeoisie vue à travers les contes quotidiens du Journal (1894-1895)*, 1973, p. 71, observa que las zonas rurales de Francia se presentan como «des amériques peuplées de demi-civilisés».
[1315]Véanse Charles de Ribbe, *La Provence au point de vue des bois*…, 1875, p. 136; y De Ribbe, *Des incendies des forêts*, 1865, p. 25. Incluso observadores amistosos pensaban en el símil. Así, un abogado parisino que se había hecho amigo de un grupo de pastores provenzales podía rogarles que siguieran cantando, porque le hacían sentir como si estuviera «en alguna caravana africana, entre los árabes» (Batisto Bonnet, p. 209).
[1316]Van Gennep, *Folklore de Flandre*, 1, sobre todo p. 22 (citas del

informe oficial de 1852); Arthur Dinaux, «Sobriquets de villages», *Archives du Nord de la France*, 1, p. 271. Véanse también AG, MR 1218 (Hérault, 1825), MR 2281 (Loire, 1862); y Bourdieu y Sayad, p. 38.
[1317]Alcaldes del cantón de Quérigut (1843) y los informes oficiales de 1850, 1859, citados en Michel Chevalier, pp. 723-726; L. Gaillard, *Montagnes de Massat*, Toulouse, 1900, recogido en *ibid.*, p. 720.
[1318]AN, F^{7}12849 (préf., 23 de diciembre de 1872; proc. gén. Bastia, 18 de mayo de 1874), F^{7}12850 (1902, 1907,1917); AG G^{8}, correspondance générale, Córcega.
[1319]Ricard, p. 11, quien también cita al barón de Haussez, *Études administratives sur les Landes*, Burdeos, 1826, y al vizconde de Yzarn Freissinet, *Coup d'oeil sur les Landes de Gascogne* (1837); Michelet en el capítulo 6 del siglo XVII de su *Histoire de France*; AG, MR 1231 (Gironde, 1839); AN, F^{10}2342 (Landes de Gascogne, mayo de 1861).
[1320]Honoré de Balzac, *Le Curé de village* (1837), capítulo 3. Compárese con Sicard, p. 53: la conciliación de la estructura jurídica con el conjunto etnocultural que la rodea y sustenta sigue siendo el gran problema de la construcción nacional.
[1321]Ardouin-Dumazet, 30, pp. 34-35, 55, 120-122; Ricard, p. 80.
[1322]Lovie, pp. 378-379; *RDM*, 1 de junio de 1864, pp. 631-632.
[1323]Perrin y Bouet, p. 267; V. Brenac, «Étude sur les conditions de travail agricole dans les parties montagneuses des trois départements de la Haute-Vienne, de la Creuse et de la Corrèze», *L'Agriculteur du Centre*, 1866; Gorse en *Revue du Limousin*, 1862, p. 297. Wolkowitch, p. 72, sugiere que el recurso fue escuchado. Según él, las líneas —en realidad, las líneas secundarias— construidas en el Macizo Central expresan «la voluntad de los amos de la economía [nacional francesa] de afirmar un mercado nacional unificado», sugestivamente contemporáneo de «su voluntad de expansión colonial». Compárese con Fanon, p. 120: «La economía de la colonia está siempre en relación complementaria con la [de la metrópoli]».
[1324]Ardouin-Dumazet, 1, pp. 98-99, 121.
[1325]«Una nueva colonia cuyos habitantes proceden en su mayoría de provincias lejanas», escribe el ministro de la Marina en 1724; «una colonia poblada por gente de mar», escribe el prefecto marítimo al primer cónsul en 1800; «una colonia marítima, no una ciudad bretona», se hace eco Émile Souvestre en 1841; «una colonia marítima» poblada por «forasteros», señalaba un viajero francés en 1859. Véanse Le Gallo, 1, p. 37-39, 88-89; Souvestre, *Mémoires d'un sans-culotte Bas-Breton* (1841), 1, p. 304; y Édouard Valin, *Voyage en Bretagne-Finistère* (1859), p. 148.
[1326]*Revue pédagogique*, 15 de marzo de 1888, 15 de abril de 1891, 15 de febrero de 1894 y 15 de marzo de 1894.
[1327]Chombart de Lauwe, p. 115. Véase también Jean Meyer en Delumeau, pp. 420-421.
[1328]Le Mercier d'Erm, pp. 23-32; Louis Hémon, *Pour la langue*

bretonne (Quimper, 1903), p. 2.
[1329]Fanon, pp. 72, 158, 177 (y 69), 33, 158 (y 40), 106, 116 (y 164).
[1330]*Ibid.*, p. 178.
[1331]Véanse las muy sensatas observaciones de Cuisenier al respecto, sobre todo p. 5.
[1332]Vincent, p. 141, alrededor de 1914, acerca del Berry: «Si le paysan a conservé quelques anciennes coutumes, au point de vue de la nourriture son régime a complètement changé: la viande, le vin, le café, le sucre et les *douceurs* de toutes sortes, sont devenues les conditions ordinaires, et je dirais presque nécessaires, de son alimentation». ¡El cambio es inmenso!
[1333]Angeville, p. 16; y Le Roy Ladurie, introducción.
[1334]Lo dijo acerca de la religión. Véase Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, 1973, p. 798.

NOTAS EXPLICATIVAS

(1) René Dumont, *Voyages en France d'un agronome*, p. 305. Una hectárea = 10.000 metros cuadrados. Un área = 100 metros cuadrados.

(2) Pero el campesino del Borbonesado temía a ambos, a juzgar por su plegaria tradicional en que se invocaba protección «contra las malas bestias»: «Saint-Hubert glorieux, de trois choses me defende: / des chiens fous, des loups fous, des verpis [víboras] et des serpents». Un informe médico calcula que en el Lozère murieron 25 personas por mordeduras de animales rabiosos, sobre todo perros, entre 1849 y 1866. No parecen tantos, hasta que recordamos que algunos de los mordidos sobrevivieron tras la cauterización de la herida o la amputación de algún miembro, y que otros fallecían asfixiados a manos de sus aterradas familias, que luego los enterraban sin que las autoridades locales se molestaran en indagar (Frantz Brunet, *Dictionnaire du parler Bourbonnais*, p. 247; *L'Aubrac*, 4, pp. 157-158).

(3) Émile Duché los considera el delito favorito de las clases bajas (*Le Crime d'incendie*, París, 1913, p. 33). Y Gabriel Tarde señala: «À la campagne, incendier la grange de son ennemi, quand on sait qu'elle n'est pas assurée, est le moyen de vengeance le plus souvent et le plus impunément employé» (*Essais et mélanges sociologiques*, Lyon, 1895, p. 121).

(4) Sin embargo, en el Yonne la paja parece haberse abandonado muy pronto. Véase la carta del juez de paz de Saint-Florentin al prefecto, del 31 de marzo de 1857, en Archives Départementales, Yonne III M[1] 228, en la que se lamenta del uso continuado de los abrevaderos: «Ces mares ont eu, je le sais, leur raison d'être; elles étaient un mal nécessaire quand toutes les maisons étaient construites en bois, couvertes en chaume et présentaient ainsi des alimens faciles aux ravages du feu. Mais, grâce au bien-être qui se répand dans les campagnes, grâce aux incendies eux-mêmes […] le chaume a disparu presque partout». Por otra parte, Saint-Florentin se encuentra en la llanura del nordeste del Yonne y no estaba sometida a las duras condiciones de las zonas situadas más al sur.

(5) Hacia 1890, dice René Nelli, los ruidos misteriosos y otros fenómenos inexplicables que antes se achacaban a diversos espíritus «elementales» como el del aire o el del agua pasaron a atribuirse a los muertos cuando el espiritismo, muy popular en aquella época, se hizo un hueco entre las creencias populares (*Languedoc, Comté de Foix,*

Roussillon, pp. 198-199). Si es así (y lo cierto es que los intelectuales urbanos estaban fascinados por todos los aspectos del ocultismo), nos encontramos ante un caso bastante claro de la influencia de lo urbano en la cultura popular. Más o menos al mismo tiempo, las escuelas católicas difundían o confirmaban nuevas sospechas sobre la intervención activa del diablo en los asuntos humanos: se relacionaba al demonio con el baile; el diablo presidía las asambleas masónicas; los masones y otros anticlericales adoraban al diablo y cosas por el estilo. Véanse Henri Ellenberger, «Le Monde fantastique dans le folklore de la Vienne», *Nouvelle revue des traditions populaires*, enero de 1950; y, para más ejemplos, Eugen Weber, *Satan franc-maçon* (1964).

(6) Augustin Dubois, *Les Anciens Livres de colportage*, pp. 4-5. En 1919, Dubois encontró un ejemplar de *Les secrets admirables du Grand Albert*, de unos 150 años de antigüedad, pero no logró que sus dueños se desprendieran de él: «Es sagrado». Véase también H.-F. Buffet, *En Bretagne morbihannaise*, pp. 110-111; y sobre todo Louis Ogès y F. M. Déguignet, «Contes et légendes populaires», pp. 104-107, sobre los charlatanes ambulantes de la Bretaña del siglo XIX que afirmaban que su ciencia (a menudo basada en el *Grand Albert*) era más poderosa que los antiguos santos, y vendían fórmulas para todo tipo de enfermedades o deseos humanos (por ejemplo, la hierba de la felicidad, el gato negro de la riqueza, el secreto de cómo ganar un millón quemando una cabra en una encrucijada).

(7) En la Baja Bretaña, donde el gran libro mágico era conocido como el Agrippa, se creía que todos los sacerdotes poseían un ejemplar, que había aparecido milagrosamente en su mesilla de noche al día siguiente de su ordenación. Se contaban muchas historias sobre las calamidades que habían sobrevenido a los criados y a otros legos que habían ojeado estos textos o habían intentado utilizarlos. Pero la tradición también reconoce una secularización (¿tal vez una democratización?) de la magia. Durante la Revolución, se cuenta que muchos sacerdotes se exiliaron y sus Agrippas cayeron en manos de legos suficientemente instruidos para utilizarlos, y de ahí pasaron a sus descendientes, de modo que simples campesinos llegaron a poseer libros de magia (véase Claude Seignolle, *Les Evangiles du diable*, París, 1967, pp. 200, 204-205).

(8) El documento de los Archives de la Guerre, MR 1212 (Isère, 1843), incluye una larga lista de medidas en uso en el Isère; entre ellas, el *journal*, la *seterée*, la *fosserée*, la *bicherée*, el *faucheur*, la *hommée*, la *quarterée*, la *coupe*, la *couperée* y la *pugnière*. Menciona además algunas equivalencias, lo que pone de manifiesto su diversidad:

le pied de France de 12 pouces 0,3248 metros
l'aune de Paris 1,188 metros
l'aune de tisserand à Grenoble 1,307 metros
l'aune de tisserand à Voiron 1,345 metros

l'aune de tisserand à Mens 1,486 metros
la toise de Paris 1,949 metros
le boisseau 12,70 litros
le quartal à Grenoble 18,33 litros
le bichet à Voiron 19,21 litros
la bichette à Bourgoin 22,96 litros

También comenta de paso: «Les habitants de la campagne se servent encore dans leurs trafics des chiffres romains».

(9) Archives de la Guerre, MR 2262 (1873). Sin embargo, incluso allí, la madera no se vendía por *stères* o *cordes*, sino conforme a la unidad local, el *cent de cotrets*, un haz de 1,1 m de circunferencia.

(10) Por ejemplo, en 1850, el recaudador de impuestos del Ariège tramitó una solicitud de desgravación fiscal de un aldeano —según él, *rentier* y hombre con medios de sobra— que, después de dotar a sus hijas, había empleado el capital sobrante para la usura. El pueblo de este hombre, Sabarat, estaba al parecer «fatal, asfixiado, desde el alcalde hasta el *garde champêtre*», debido en gran parte «a la intimidación que [dicho vecino] ejerce con su usura sobre toda la clase trabajadora». Fueran ciertas o no, las acusaciones resultan más que verosímiles (Archives Départementales, Ariège 5M3, 1850).

(11) De todos modos, en las comunidades rurales donde no existían judíos, y mucho menos usureros judíos, las semillas del sentimiento antisemita las había sembrado la Iglesia, ya fuera en el catecismo, ya fuera durante los oficios del Jueves y el Viernes Santo. Dieudonné Dergny, *Images, coutumes et croyances*, I, pp. 330-342, comenta distintas formas en las que, durante los oficios de tinieblas, los feligreses insultaban y vilipendiaban a quienes consideraban responsables de la muerte de Jesús. En Las Illas (probablemente Les Ilhes, Aude), los hombres y los jóvenes mataban a los judíos (*lous facous del Jouéus*) golpeando con palos el coro y el suelo de la iglesia. En otros lugares, los feligreses armaban estruendo con matracas y pegando pisotones, apagaban velas (que representaban a los judíos) o quemaban a los judíos en efigie, en hogueras encendidas en el cementerio o (en Alsacia) en piras comunales. Según Charles Beauquier, en el Franco Condado, a finales del siglo XIX, los fieles acudían a los oficios de Jueves Santo armados con mazos de madera. «En un momento dado de los oficios, el sacerdote arroja su libro al suelo, y entonces todo el mundo golpea repetidamente los bancos y las sillas. Es lo que se llama *tuer les Juifs*» (*Traditions populaires*, p. 44).

(12) Inspector Pujos, «Recueil des monographies» (St.-Caprain, Francoulès). En la Alta Saboya, solo a finales del siglo XIX se rompería el aislamiento de lugares como Contamines y el valle de Montjoye, adonde llegó el ferrocarril en 1898 (Jean Chardonnet, *Annales de géographie*, 1938, p. 632). Véase también Archives Nationales, F^{17} 9265 (Loire-Inf., 4 de mayo de 1880), que se refiere a las *natures primitives*

de los lugareños, que, privados desde hacía tiempo de medios de comunicación, solo conocían el *bourg* más cercano. En el litoral del departamento, y especialmente en el norte (en los *arrondissements* de Châteaubriant y St.-Nazaire), «la pobreza, el analfabetismo y el aislamiento van de la mano».

(13) Cuando, en agosto de 1914, los habitantes de Champeaux y de la meseta de Millevaches, en el Corrèze, oyeron las campanas de la iglesia que anunciaban la declaración de guerra, se quedaron totalmente perplejos, ya que no parecía que se estuviera gestando ninguna tormenta. La noticia de la guerra fue recibida con desánimo y se habló de la posibilidad de esconderse en los bosques para evitar la movilización (René Bonnet, *Enfance limousine*, pp. 27-29). Del mismo modo, en Malleval (Drôme) la movilización de 1914 causó una «profunda sorpresa». Sin embargo, aunque nadie parecía disponer de tiempo de leer los periódicos (era el momento de la siega del heno), la orden de tener los caballos listos para la requisición antes del 31 de julio «había empezado a afectar a la opinión» (J. J. Becker, «L'Appel de guerre en Dauphiné», *Mouvement social*, 1964, sobre todo p. 34). Lo cierto es que el campesino asimilaba las noticias de forma selectiva, prestando atención únicamente a lo que le afectaba y sacando sus propias conclusiones. Así, en 1830 y 1848, las noticias políticas penetraron rápidamente en las tierras altas del Ariège, pero lo que la gente sacó en limpio fue la posibilidad que aparentemente ofrecía de reclamar algunos de los derechos de pastoreo, de caza y de recolección de madera que los terratenientes locales les habían denegado siempre. Para ellos, la revolución política significaba una oportunidad de volver a las costumbres ancestrales. La indiferencia ante los acontecimientos nacionales queda muy patente en Maurice Barrès, *Oeuvre*, 6, p. 228. Observando el escaso impacto de la ocupación alemana en la Lorena rural en 1908, escribió: «Dans ces communes placées en dehors du chemin de fer et qui n'ont pas de douaniers ni d'employés de gare, c'est absolument comme si l'annexion n'existait pas».

(14) De la misma manera, en un caso judicial tristemente famoso en el Ardèche en 1842, todos los testigos juraron, a pesar de la existencia de pruebas concluyentes en sentido contrario, que no habían visto nada. Su testimonio dio lugar al dicho «*Sous dé Lonas, ei rèn vis*» («Soy de Lonas, no he visto nada»), que posteriormente se aplicó también al pueblo de Lussas, cuyos habitantes volvieron a representar la misma comedia al cabo de unos años (Pierre Charrié, *Folklore du Bas-Vivarais*, p. 248).

(15) Émile Guillaumin, *Paysans par eux-mêmes*, p. 32, cita a un campesino que escribe en septiembre de 1909 sobre la llanura de la Limagne, donde «les gens sont à demi-sauvages. Si un ouvrier se risque aux abords d'une ferme, on lâche le chien et l'on crie de loin qu'il n'y a rien à faire. "*Quonet con donc qu'l'étrangé que s'prommeno para tché?*"».

(16) Roger Devigne, *Le Légendaire de France*, París, 1942, pp. 76-77.

Devigne cita también este proverbio familiar: «*Sanctus Yvo erat Brito, / advocatus et non latro, / res miranda populo*» («San Ivo era bretón, / abogado pero no ladrón, / de todo el pueblo, la admiración»).

(17) Émile Durkheim, *Le Suicide*, ed. de 1912, p. 403; Denis Szabo, *Crimes et villes*, pp. 62, 121. Unos cincuenta años antes, Guerry había contrastado las zonas del norte y del nordeste de Francia, donde los robos eran más frecuentes, con el violento y brutal Midi: cuanto más rica es la zona, más delitos contra la propiedad. La tesis de Guerry era que la frontera entre estos dos territorios coincidía con el límite de las zonas olivareras, pero insistía en la existencia de múltiples diferencias internas, que «a pesar de la regularidad de nuestras nuevas divisiones administrativas todavía nos obliga a reconocer dentro del reino algo así como naciones distintas, cada una con su propia lengua, costumbres, prácticas y prejuicios tradicionales» (A. M. Guerry de Champneuf, *Essai sur la statistique morale de la France*, París, 1833, p. 40). En 1880, los «delitos contra las personas» seguían superando a los delitos contra la propiedad en siete departamentos: la Saboya, los Altos y Bajos Alpes, el Aveyron, el Lozère, los Pirineos Orientales y Córcega (Gabriel Tarde, *La Criminalité comparée*, p. 155).

(18) Jean Cuisenier, *L'Ansarine*, p. 24; H.-F. Buffet, *En Bretagne morbihannaise*, p. 235; Archives de la Guerre, MR 1274 (1844), G^8 1 (25 de enero de 1853). Algunas autoridades reconocían que, además de facilitar la labor policial, las carreteras crearían empleo y, al mejorar la situación, disminuiría la delincuencia. En 1833, el subprefecto de Die (Drôme) escribió a su superior insistiendo en la construcción de una carretera que permitiese explotar la madera del Vercors. Esto «mettrait fin aux habitudes de dévastion et de fraude qui sont malheureusement trop communes chez les habitants du Vercors et qui les mettent sans cesse aux prises avec la justice correctionnelle. La facilité de se procurer des moyens d'existence par une industrie légitime les ramenerait à des sentiments plus honnêtes». La carretera y los beneficios que presuntamente acarrearía tuvieron que esperar medio siglo (Georges Jarré, «L'Établissement des routes», p. 243).

(19) «La Corse se meut sous la Constitution de 1875 avec une âme du XIVe siècle italien», comenta un jurista francés en 1887 (citado en Madeleine-Rose Marin-Muracciole, *L'Honneur des femmes en Corse du XIIe siècle à nos jours*, París, 1964, p. 2).

(20) Aunque estaban muy repartidos en comparación con las zonas urbanas. En 1860, los Altos Alpes y el Lozère tenían 7 comisarios de cantón cada uno, frente a los 70 del Norte y los 19 de Lyon (Howard C. Payne, *Police State*, pp. 213, 246).

(21) Los disturbios se produjeron en el pueblecito de Aujan, cerca de Mirande (144 habitantes en 1973), donde el 24 de junio de 1850 las fiestas patronales habían atraído a más de cuatro mil visitantes de treinta municipios vecinos. Los detenidos pertenecían todos a las «classes infimes de la société» y su «revuelta» fue calificada de

«inconcebible», tanto más cuanto que los acusados no se conocían entre sí (Archives Nationales, BB 30 370; Agen, julio-octubre de 1850). En 1851, el fiscal general de Aix-en-Provence escribió sobre el gran descontento por la tasa de veinticinco francos fijada para los permisos de caza («¡Que la bajen a diez francos, y pagarán!») y sobre los frecuentes enfrentamientos entre los «honrados propietarios que cazan en tierras de su propiedad» y los gendarmes que velan por el cumplimiento de una ley impopular (*ibid.*; Aix-en-Provence, 11 de noviembre de 1851). Los permisos de caza, introducidos en 1844 para luchar contra la caza furtiva, solo podían obtenerse en la prefectura del departamento, mediante presentación de una solicitud en papel timbrado: un cúmulo de costes y complicaciones. Después de 1861 empezaron a entregarse en la subprefectura. En la década de 1890 se expedían cerca de 400.000 permisos al año. Véase Pierre Dufrenoy, *Histoire du droit de chasse et du droit de pêche dans l'ancien droit français*, París, 1896, sobre todo la p. 8.
(22) Conviene recordar que no todas las leyes se aplicaban con el mismo rigor en el campo que en las ciudades. Así, una ley de 1873 había convertido la embriaguez en público en una falta y, si se repetía, en un delito menor. Sin embargo, la documentación existente indica que la ley rara vez se aplicaba en las zonas rurales. Un comentarista (el doctor Lunier, citado en Émile Levasseur, *La Population française*, 2, p. 439), atribuye en 1875 esta laxitud a la influencia de los taberneros, que a menudo eran concejales o alcaldes. Yo lo atribuyo más bien a una combinación de las actitudes locales y al exiguo tamaño de las fuerzas de policía. Véase F. Dubief, *La Question du vagabondage*, pp. 251-252.
(23) Por supuesto, no todos los pobres mendigaban. En mayo de 1829, el alcalde de Moulins informaba de que casi un tercio de los habitantes de su zona eran indigentes (4.574 de 14.195), pero que solo doscientos de ellos eran mendigos habituales (L.-J. Allary, *Moulins, 1831-36*, p. 24). «Muchos sufren en silencio» (Archives Départementales, Cantal 110 M1, 8 de febrero de 1847). Pero en la Creuse, según un informe oficial de 1854, había un mendigo por cada 56 habitantes (Alain Corbin, «Limousins migrants», p. 654).
(24) Archives Nationales, F^{le}III Ariège 7 (marzo de 1857), F^{le}III Ardèche 11 (abril de 1859); André Armengaud, *Les Populations de l'est-Aquitain*, p. 291. Tal vez optaron por no intervenir porque, como señaló el prefecto del Puy-de-Dôme en 1843, pueblos como Saint-Jean-des-Ollière, en el Livradois, cuyos habitantes salían a menudo a mendigar con certificados falsos que atestiguaban que sus casas se habían quemado, pagaban sus impuestos puntualísimamente (véase André G. Manry, *Histoire de l'Auvergne*, Toulouse, 1974, p. 398).
(25) *Le Suicide*, ed. de 1912, p. 271. Sería engañoso dar demasiada importancia a la coincidencia. De hecho, la tasa de suicidios había aumentado constantemente a lo largo del siglo. En 1896-1905

disminuyó ligeramente y luego volvió a incrementarse. Al llegar a 1913, en una época de gran prosperidad, la tasa ya había superado el pico anterior a 1896 (Maurice Halbwachs, *Les Causes du suicide*, p. 92).

(26) La caridad podía ser una fuente de prestigio social; en cambio, la tacañería podía ir en contra de uno. En Aubrac, un candidato a las elecciones de 1898, al parecer, intentó denigrar a un adversario haciendo que los vagabundos de la zona se quejaran de los malos tratos que les infligía (*L'Aubrac*, 2, p. 186).

(27) Auguste Brun, *Parlers régionaux*, p. 87. Y su francés era a veces más cercano a su lengua cotidiana que al francés de París. J. Régné, *Situation économique et hospitalière du Vivarais à la veille de la Révolution*, Aubenas, 1914, citado en *Annales du Midi*, julio-octubre de 1916, p. 523, publicó un memorando de Blachère, subdelegado de Aubenas, fechado el 10 de diciembre de 1786. Se señala que Régné «a respecté la syntaxe et l'ortographie de Blachère, homme bien informé et de bon sens, mais qui écrivait un français patoisant, pratiqué dans les Cévennes par la bourgeoisie et la noblesse jusqu'au milieu du 19e siècle, le peuple ne parlant et ne comprenant guère que le patois. Le langage de Blachère paraît, a l'Intendant, si différent de celui de Versailles, qu'il prescrit de "mettre en français" les passages à conserver».

(28) «Si no tenemos siempre los mismos sentimientos, las mismas ideas, las mismas filosofías, las mismas opiniones, la misma fe, ¡ay!, tengamos por lo menos la misma lengua» (Ernest Prévost en *La Victoire*, citado en *L'Éclair*, 28 de septiembre de 1925).

(29) Ardouin-Dumazet, *Voyage en France*, 28, p. 43 (veánse también las pp. 86, 171). Poco antes de la guerra, cuando Frances M. Gosding y su marido recorrían en coche el valle de la Dordoña hacia Saint-Privat y Argentat (Corrèze), al pedir indicaciones en los pueblos, no siempre los entendían, «pues el *patois* auvernés aún nos persigue». Los cicerones improvisados eran incomprensibles; su francés, «casi nulo» (*Auvergne and Its People*, Nueva York, 1911, p. 264).

(30) Sin embargo, Auguste Brun afirma que la guerra no tuvo ninguna influencia en el uso del provenzal: «Au contraire, le patois a servi de ralliement entre *pays*, au régiment, au front ou en captivité» (*La Langue française en Provence*, p. 165). Pero, por supuesto, esta circunstancia no excluye necesariamente la difusión del conocimiento y el uso del francés.

(31) Cabe señalar que en la dedicatoria a *Mirèio*, Mistral se presenta a sí mismo como un labriego, y Lamartine, a quien dedicó la obra, se apresuró a aceptarlo como tal. Pero es difícil tomarse en serio semejante afirmación. También hay que tener en cuenta que, aunque se escribieran poemas y canciones en occitano a lo largo del siglo XIX (véase Jean Giron, *Vie des personnages célèbres de l'Aude*, Montpellier, 1940), muy pocas de estas obras encajaban en lo que podría calificarse de «cultura popular»; en general, sus autores adoptaban una

perspectiva populista. Es significativo que, cuando los viticultores se rebelaron en 1907, los carteles que enarbolaban (que se encuentran en muchos ayuntamientos del Aude y el Hérault) estuvieran escritos en occitano, mientras que su líder, Marcelin Albert, escribía sus textos populistas místicos en francés.

(32) Los duques de Bretaña habían intentado colonizar sus tierras de lengua galó con señores y colonos de la Baja Bretaña, pero solo consiguieron crear islotes de lengua bretona, que se redujeron prácticamente a la nada después de 1870 (véase Marie Drouart, *L'État actuel du folklore*, pp. 4-5).

(33) *Revue pédagogique*, 15 de marzo de 1894, p. 218. Se utilizaron métodos estrictos para conseguirlo. En una ocasión, el general al mando del IX Cuerpo del Ejército anuló los permisos de todo el VIII Regimiento de Infantería de Quimper porque se había encontrado a los hombres hablando en bretón en el cuartel. Observaciones de Jean Choleau: «Le conscrit se trouve au milieu d'anciens qu'on a tout d'abord "débretonnisés", commandé par des sous-officiers qui ont reçu l'ordre de ne pas parler breton à leurs compatriotes, sous la coupe de jeunes officiers venus en Bretagne pour y faire des études de moeurs et qui, las de ne rien comprendre à notre race, passent sur le dos des soldats leur mauvaise humeur» («La consommation de l'alcool et la natalité en Bretagne», *Réforme sociale*, 16 de junio de 1908).

(34) Este era el caso del Ariège, donde en Massat y su valle se hablaba en un languedociano parecido al de Foix, mientras que en el resto del Couseran se hablaba en gascón (J.-M. Servat, *Histoire de Massat*, pp. 50-51). Como señala un sufrido filólogo picardo: «Le patois, on le sait, varie parfois d'un village à l'autre, d'une famille à la voisine et, dans la même famille, d'une génération à la suivante» (Gaston Vasseur, *Lexique serrurier*, p. 17).

(35) O, a veces, para intentar ganarse un poco de respeto, como cuando un campesino ponía a sus hijos nombres franceses, siguiendo el ejemplo del terrateniente local. A este respecto, Albert Dauzat cuenta la siguiente anécdota: hacia 1820, un sacerdote vio a una niña en Vic-le-Comte y le preguntó cómo se llamaba. «María», respondió ella. «¡María! Pero ese es nombre de señorita, no de campesina. Tú debes llamarte Miyette o Mayon». A lo que la niña replicó: «¡Tengo tanto derecho a llevar el nombre de la Santísima Virgen como cualquier señora!» (*Glossaire étymologique*, pp. 18-19).

(36) M. Dumesnil, *Des manifestations des ministres des cultes à l'encontre des autorites politiques*, París, 1903, p. 16. En 1903, más o menos, apareció el término *coucou* en el argot bretón para designar a los seminaristas o sacerdotes nacidos en la Baja Bretaña que no sabían bretón; a estos hombres solían destinarlos a parroquias de lengua galó, pero seguían siendo «extranjeros», como cucos en un nido de reyezuelos. Por extensión, un *coucou* era cualquier bretón nacido en territorio de lengua bretona «que ignora su lengua materna» (Gaston

Esnault, *L'Imagination populaire*, p. 117).
(37) Albert Boissier, «Essai sur l'histoire et l'industrie du clou forgé», pp. 71-72. Así: «¡Vete, vete, miserable terrón, / has infestado de ratas el fuelle de mi padre!» («*Filo, filo, traino-malheu, / l'a trai lou rats a la mantcha de moun paire!*»).
(38) Albert Dauzat, *Glossaire étymologique*, p. 4; abate Jean Garneret, *Un Village comtois*, p. 74. Incluso la palabra *bouquet* se tomó prestada del francés. Por otra parte, los parásitos, las malas hierbas y las plantas silvestres, al igual que los árboles del huerto de la granja, llevaban nombres locales. También en Auvernia, las malas hierbas y algunas flores locales tenían nombres regionales, mientras que los geranios y crisantemos cultivados en maceta se designaban en francés. En la misma línea, a los caballos, más caros (y, por tanto, más nobles) que otros animales, se les hablaba en francés (M.-A. Meraville, *Contes populaires de l'Auvergne*, París, 1970, pp. 266-267, 272).
(39) Hablando de la alienación que supone la adopción por parte del campesino de una nueva lengua que no refleja ninguno de sus sentimientos o experiencias, el padre Gorse escribe: «El campesino no puede decir lo que ve, lo que siente. El francés carece de palabras para muchos de sus utensilios, etc. ¿Cómo se traduce: *rilha*, *julhas*, *pica-prat*, *pouda*…? ¿Cómo se dice: *estranujar*, *essirbar*, *foueirer*, *afournelar*, *abarjar*, *acounelar*? ¿Cómo se llaman: *la fourna*, *lou rucul*, *lou palhassou*, *la palhasseta*, *lou tinau*, *lou pelau*, *la sesta*, […] *la coudieira*, *la barja*, *lou counoul*, *la bourouda*, *lou zalou*?». El problema solo se resolvería cuando los actos u objetos descritos desaparecieran (*Au bas pays de Limosin*, pp. 9-11).
(40) Este mito dominante lo aceptan o proclaman con rotundidad Beatrice Hyslop (*French Nationalism*, p. 23), Hans Kohn (*The Idea of Nationalism*, Nueva York, 1944, pp. 16-17) [trad. cast.: *Historia del nacionalismo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1984], Franz Boas (*Nationalism in Europe*, Nueva York, 1915, pp. 3-4, 8-9, sobre todo p. 11) [trad. cast.: «El nacionalismo en Europa», en *Sobrevivencias escritas I*, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Córdoba, 2019, pp. 131-157, disponible en línea en < https://rdu.unc.edu.ar/bitstream/handle/11086/11433/--Sobrevivencias%20Escritas%20I.pdf--%20Recomendamos%20la%20descarga%20para%20mejor%20lectura%20y%20acceso%20a%20la%20interactividad?sequence=1&isAllowed=y >], Karl Deutsch (*Nationalism and Social Communication*, ed. 1953, p. 93) y Alphonse Dupront («Du sentiment national», en Michel François, ed., *La France et les français*, p. 1465). Ya señaló Augustin Thierry hace mucho, mucho tiempo, que, como la teoría decía que la nación era una, la historia de Francia (y la historiografía), por consiguiente, también debía ser una (*Considérations sur l'histoire de France*, París, 1840, cap. 4). De todos modos, Thierry nunca dejó de insistir en que «c'est par des conquêtes successives qu'elle [Francia] a reculé ses frontières. Ces conquêtes […] avaient

pour objet […] le gouvernement des pays subjugués» (*Lettres sur l'histoire de la France*, París, 1827, pp. 207-208). Y más adelante, «Partout où ils [los franceses] portèrent la conquête, sous un pretexte ou sous un autre, ils rencontrèrent une opposition nationale, l'opposition des souvenirs, des habitudes, et des moeurs» (*ibid.*, p. 209). No parece que Hayes haya leído a Thierry, o por lo menos que le haya hecho caso (véase *France. A Nation of Patriots*, pp. 3-5, 15). Obsérvese que en el capítulo 11, dedicado al regionalismo, Hayes habla de sus «influyentes doctrinas de signo contrario» (*ibid.*, p. 293), lo que atestigua el carácter igualmente artificial y didáctico del nacionalismo, ya que, como se ha visto, el regionalismo no era la «supervivencia» de algo antiguo, sino una forma de lo nuevo.

(41) Archives de la Guerre, MR 2269 (Marsella, 15 de noviembre de 1875). El buen capitán se habría enorgullecido sin duda de su perspicacia si hubiera podido prever que el XV Cuerpo, reclutado en Provenza, sería acusado de cobardía ante el enemigo en Morhange durante los difíciles días de agosto de 1914. La acusación y el consiguiente escándalo se cebaron con los soldados meridionales; eran un poco menos franceses que otros franceses, un poco menos agresivos o fiables, se decía, exactamente como los representaba la imagen tradicional de Tartarin (véase *Le Matin*, 24 de agosto de 1914; J. Bellendy, *La Légende du XVe Corps. L'Affaire de Dieuze*, Aviñón, 1916; y Maurice Agulhon en Édouard Baratier, ed., *Histoire de la Provence*, pp. 519-521). A pesar de todo, numerosas calles de las ciudades del sur llevan el nombre del denostado XV Cuerpo.

(42) «Por todas partes, canciones locales cuya ingenuidad delata su autoría atestiguan el coraje que anima a estos reclutas», escribía el prefecto del Jura el 23 de mayo de 1854. «El pueblo está impregnado de un espíritu totalmente francés», observaba el prefecto del Doubs el 1 de marzo de 1854 (véase Roger Marlin, *L'Opinion franc-comtoise*, pp. 27-38). Por otra parte, en torno a Largentière, los reclutas del departamento del Ardèche cantaban canciones muy diferentes: «O petit roi de Prusse, / viens donc me secourir: / Le général de France / y veut me faire mourir; / j'ai cinq-cent mille pièces / en bombes et canons. / Je t'en ferai présent / à toi et à ta Nation» (Pierre Charrie, *Folklore du Bas-Vivarais*, p. 45). No se entiende muy bien qué pintan los prusianos en una canción de la década de 1850, pero es posible que los lugareños confundieran Rusia y Prusia o se confundiera el traductor del original *patois* al francés. En cualquier caso, no cabe duda del espíritu que expresa la letra.

(43) Léonce de Vogüé, citado en Louis A.-M. de Vogue, *Une Famille vivaroise*, p. 142; Philip G. Hamerton, *France and England*, pp. 75-76; René Dumont, *Voyages en France*, p. 183. Martin Nadaud, que fue prefecto de la Creuse en 1870-1871, comenta la falta de entusiasmo general: «Se podría haber creído que el país no estaba amenazado […]. No, Francia no sintió ese temblor de ira patriótica que llevó a nuestros

padres a las fronteras en 1792; no se levantó como un solo hombre contra el invasor [...]. ¡Qué apatía!» (*Discours et conferences*, 2, p. 27). Al fiscal general de Rennes no le pareció que el ánimo popular fuese mejor en su zona: «Apathie, insouciance, absence d'esprit public [...] du patriotisme [...] grande lassitude» (Archives Nationales, BB 30 390, 23 de marzo de 1871).

(44) El subprefecto de Thonon escribió el 2 de junio de 1873: «Somme toute, ces populations de nos campagnes, qui ne sont françaises que de date récente, et dont l'esprit s'est peu nourri des traditions qui font le patriotisme, demandent avant tout la tranquillité et se soumettent sans effort à tout gouvernement qui pourra la leur assurer» (citado por Jacques Lovie, *La Savoie dans la vie française*, p. 555).

(45) *Cardinal Manning and Other Essays*, p. 184. Véase también Bodley, *France*, 2, p. 364, sobre los aldeanos de la Alta Saboya que en 1894 creían que Napoleón III seguía siendo emperador. En 1885 Hamerton señaló que los campesinos franceses sentían indiferencia por Alsacia-Lorena y les daba igual su pérdida. No sabían «realmente lo que significa la palabra Francia [...]. ¿Por qué iban a hacer sacrificios por los alsacianos, que siempre habían sido extranjeros para ellos?» (*Round My House*, pp. 230-231).

(46) *Instruction primaire*, 2, p. 71. Un argumento sólido que seguía siendo válido hacia 1900, cuando los campesinos cercanos a Burg (Corrèze), a 14 o 15 kilómetros de Brive, no conocían los nombres de los pueblos situados a menos de tres kilómetros, ni siquiera los que podían divisar en las colinas de los alrededores (André A. Meynier, «Deux hameaux limousins», pp. 369 y siguientes). Otro escritor, otra zona: «L'État c'etait quelque chose de vague. On ne pensait guère plus loin que Villebon et certainement pas plus loin que Mâcon» (V. Dupont, *Quand Eve filait*, p. 118).

(47) Ernest Lavisse se lamentaba de que en cada examen (*session de bac*) los examinadores se encontrasen con jóvenes que no sabían nada de las derrotas de 1870 ni de las nuevas fronteras orientales de Francia, que olvidaban que Metz estaba en manos de Alemania o que situaran Nancy en territorio alemán («L'Enseignement de l'histoire», p. XXVI). Así pues, tal vez no debamos insistir en que esa ignorancia era propia del pueblo llano.

(48) Archives Départementales, Gers, *Rapports d'inspection générale*, 1881. Sin embargo, el patriotismo tenía sus límites. En 1886, cuando el ministro de la Guerra presentó un proyecto para que los maestros cumplieran tres años de servicio militar como todo el mundo, la medida fue muy criticada. Durante los debates parlamentarios posteriores, uno de los argumentos que se oyeron a menudo en contra de eliminar la exención fue que nadie se apuntaría a maestro. Al final, la ley aprobada en 1889 les permitía cumplir con solo un año de servicio.

(49) «La Nation», sobre todo p. 40. Mauss muestra la misma ceguera en

un pasaje posterior cuando se refiere a las actitudes lingüísticas y al expansionismo ajeno (pp. 62-66). Podemos observar también su propio concepto de nación: «Una sociedad material y moralmente integrada, con un poder central estable y permanente, con fronteras fijas, con habitantes relativamente unidos moral, mental y culturalmente que se adhieren conscientemente al Estado y a sus leyes». Está claro que cree que la integración nacional implica la desaparición de todo tipo de subgrupo: nación y ciudadano se sitúan frente a frente, sin intermediarios (pp. 20, 24).

(50) Hablando de la economía de Vergigny (Yonne) después de la Revolución, Georges Lizerand señala: «La consistance générale de la propriété n'a pas changé […]. Quant à l'économie rurale, aucune révolution ne s'est produite […]. La structure foncière et même sociale de Vergigny n'a pas été modifiée radicalement» (*Un Siècle d'histoire d'une commune rurale*, pp. 20-21). No se pretende insinuar que no se haya producido ningún cambio, sino llamar la atención sobre lo relativamente leve que fue este. Los campesinos en su conjunto no poseían mucho más suelo francés en tiempos de Carlos X que de Luis XVI. Sin embargo, un mayor número de ellos poseía algo, y dicho número probablemente aumentó con el tiempo. En 1862, según la Encuesta Agrícola, había 1.812.000 campesinos propietarios que trabajaban sus propias tierras; 1.987.000 pequeños propietarios que complementaban sus explotaciones trabajando las tierras de terceros como arrendatarios, aparceros o simples jornaleros; 588.000 agricultores arrendatarios o aparceros que no poseían tierra alguna; y casi tres millones (2.965.000) de mozos y jornaleros sin tierra. Al cabo de veinte años, la situación iba «cambiando lentamente». Por un lado, la primera categoría, los campesinos propietarios, había aumentado a 2.150.696, en gran parte a expensas de la segunda. Por el otro, los trabajadores sin tierra o con poca tierra empezaban a abandonar el campo en un número cada vez mayor (Marcel Faure, *Les Paysans dans la société française*, París, 1966, pp. 15-17).

(51) Pierre Deffontaines, *Les Hommes et leurs travaux*, p. 54. El gasto en este importante producto (incluso en 1830, veinte litros de palomina costaban cinco francos) explica en gran medida por qué el derecho exclusivo de los señores a construir y mantener palomares enfurecía especialmente a los campesinos. Pero fue una carga que tuvieron que soportar durante años hasta que los abonos químicos acabaron con los palomares.

(52) Y aún más tiempo (después de 1870) antes de que los jamelgos locales fueran sustituidos por caballos de tiro negros capaces de ir al trote.

(53) Se refiere al hecho de que en la década de 1870 se empleó un exceso de cal en algunas tierras, que quedaron prácticamente arruinadas. Musset, que cita el proverbio (*Le Bas-Maine*, pp. 331-332), comenta los esfuerzos realizados en esa zona en la década de 1880

para acabar con la *résistance routinière* de los campesinos y conseguir que usaran menos cal. ¡La rutina se contagia rápidamente!

(54) En el Jura, por ejemplo, los prados temporales que alteran la pauta de rotación de los cultivos en las laderas de las montañas se remontan a la introducción de la esparceta en 1786, pero no se convirtieron en parte general del paisaje del Jura hasta la década de 1880 («Enquête sur […] l'agriculture», Jura, archivos del Musée des Arts et Traditions Populaires).

(55) El papel de las mujeres también cambió en las regiones que hicieron la transición de la agricultura a la ganadería. Al pasar los hombres buena parte de su tiempo viajando a los mercados y ferias, ellas se convirtieron en las responsables del funcionamiento de la explotación (véase «Enquête sur […] l'agriculture», Calvados, archivos del Musée des Arts et Traditions Populaires).

(56) Por otro lado, sin embargo, Musset veía la aparcería en el Bajo Maine no como un motivo de atraso, sino, por el contrario, como el punto de partida de todas las mejoras: «instrumento de progreso», «alianza del capital y el trabajo». Los propietarios residentes (especialmente después de 1852) iniciaron las mejoras en todos los campos, y sus aparceros siguieron poco a poco su ejemplo; fueron los arrendatarios y los pequeños propietarios quienes se mostraron más reacios al cambio, presumiblemente por falta de capital para seguir su ejemplo (*Le Bas-Maine*, p. 327). Véase también Comte de Tourdonnet, *Situation du métayage en France*, París, 1879-1880, p. 99.

(57) En este sentido, es muy significativa la ausencia de contabilidad o incluso de la idea de que fuera necesaria. Por citar algunos ejemplos, entre muchos: «Les cultivateurs de notre région ne se rendent compte qu'en gros et dans l'ensemble de l'état de leurs affaires» (Xavier Thiriat, *La Vallée de Cleurie*, p. 278); pocos llevan la contabilidad, y menos aún imputan su trabajo como coste de producción (M. F. Pariset, *Montagne Noire*, p. 168); de los 250 hogares del municipio de Miremont, en Combrailles, solo se sabe de dos o tres que lleven las cuentas (Archives Départementales, Puy-de-Dôme F 0274, informe de un maestro de escuela, 1899). Compárese con J. A. Barral, *Agriculture du Nord*, 1, p. 10, que habla de una fábrica de remolacha en Masuy (Norte), donde el jefe de contabilidad percibía 3.500 francos al año frente a los 60 francos al mes que cobraban los peones, 75 los capataces y 110 los encargados: «Il faut savoir payer les bons employés, et la dépense faite pour la comptabilité est une des mieux placées […] productive par les enseignements qu'elle fournit».

(58) Hacia 1835, un hombre de la ciudad que tenía cultivos en la Vendée plantó semillas de colza en lugar de la habitual cebada de primavera, el alimento de los pobres. Sus vecinos, enfurecidos, no solo le segaron la colza, sino que le cortaron los nogales que también había plantado (Jules Michelet, *Journal*, París, 1959, 1, p. 165, citado por J. J. Hémardinquer, *Pour une histoire de l'alimentation*, p. 269).

(59) La decadencia del espigueo, una práctica que despertaba resquemores entre la mayoría de los agricultores y viticultores, es una historia compleja, que se sigue mejor en las páginas de Paul Degrully, *Le Droit de glanage, grapillage, ratelage, chaumage et sarclage. Patrimoine des pauvres*, París, 1912, sobre todo en las páginas 138-140. En las décadas de 1860 y 1870, esta práctica continuaba produciendo beneficios suficientes para que las muchachas se compraran con ellos el vestido de los domingos y para que los patronos se quejaran de que las esposas de los jornaleros se negaban a ser contratadas en la época de la cosecha y preferían espigar en los campos de propietarios para los que no trabajaban (véase «Enquête sur [...] l'agriculture», Marne, archivos del Musée des Arts et Traditions Populaires), o que las sirvientas abandonaban sus trabajos habituales, prefiriendo el fruto del *glanage* o del *grapillage* al «dur labeur du métier». Hacia 1910, por lo menos en el Berry, Degrully solo encontró a algunas ancianas recogiendo grano para sus gallinas.

Varios factores contribuyeron al declive de esta práctica. Un número cada vez mayor de pequeños propietarios solía recoger la cosecha con sumo cuidado, lo que eliminaba gran parte de lo que hubiera dejado un segador contratado; el uso cada vez más habitual de guadañas y rastrillos y luego de máquinas más eficientes que la mano del hombre surtió efectos similares; la desaparición gradual de los molinos locales, fácilmente accesibles para los pobres de la zona, hizo más difícil dar salida al cereal procedente del espigueo o transformarlo en harina. Además, sencillamente, espigar era un trabajo duro y cuando había alternativas, se aprovechaban. Degrully cuenta que las campesinas preferían coser en casa para las tiendas de París, cobrando hasta 60 céntimos por doce o catorce horas de trabajo. «En cuanto a los hombres, ¡tienen cosas mejores que hacer!».

(60) Las carestías de 1817, 1818 y 1848 y el terrible pan de la época todavía se comentaban en Cheylade (Cantal) en la década de 1880 (Pierre Besson, *Un Pâtre du Cantal*, pp. 67-69). El recuerdo perduró aún más tiempo en Clessé, en el Mâconnais, donde la hambruna de 1817 —año de la gran granizada, que hizo que tuvieran que triturar cáscaras de nuez para intentar hacer pan— seguía viva en la memoria de los lugareños en 1890 (Émile Violet, *Clessé*, pp. 114 y ss).

(61) Se cita a Plessis por el argumento más que por sus cifras. Las 2.480 calorías diarias que menciona no son una mala media. En 1965, las noventa naciones subdesarrolladas del mundo tenían un «nivel nutricional lamentablemente bajo» de 2.150 calorías per cápita al día (René Dumont, *Nous allons à la famine*, París, 1966, p. 72). Pero los promedios nacionales no proporcionan más que una indicación general que subraya aún más las disparidades entre el consumo urbano y el rural, este último, de un orden muy inferior. Como concluyen Bartolomé Bennassar y Joseph Goy, «La campagne nourrit mal» («Contributions à l'histoire de la consommation alimentaire», p. 417).

(62) En 1900 Charles Beauquier descubrió que el domingo de Pascua era el único día del año en el que en todas las mesas de los campesinos del Franco Condado se comía carne y un dulce: «À Pâques courte messe et long dîner!» (*Traditions populaires*, p. 54).

(63) Además, la dieta a menudo dependía menos de las posibilidades que de las costumbres locales. Los campesinos del Nièvre, por ejemplo, prácticamente desconocieron alimentos como la miel y las setas hasta mediados de siglo (véase Thuillier en J. J. Hemardinquer, *Pour une histoire de l'alimentation*, pp. 158-159, 162).

(64) Maurice Bastié, *Description* […] *du Tarn*, 2, pp. 159-160. A mediados de siglo, se dice que en el Nièvre los campesinos más acomodados no vivían de forma diferente a los más pobres (Adolphe de Bourgoing, «Mémoire en faveur des travailleurs», pp. 398, 401, 402). Lo confirman, en época muy posterior, algunos relatos de Émile Guillaumin, especialmente «Le Beurre», en *Dialogues bourbonnais*, Moulins, 1899. Otro relato de Guillaumin presenta una disputa familiar entre la madre, decidida a vender todo lo que pueda para conseguir *«un p'tit d'argent»*, y su hija y su nuera, que se quejan de que lo venden todo y nunca lo disfrutan («Au pays des ch'tits gas», en Frantz Brunet, *Dictionnaire du parler bourbonnais*, p. 56). Estas ventas proporcionaban dinero para pagar los impuestos, el arriendo y lo que hubiera que comprar en la *boutiqua:* sal, pimienta, cerillas, un gorro, un chal, tal vez un vestido de percal. Se ha argumentado que la caza y la pesca furtivas eran un recurso importante para los campesinos, pero incluso en este ámbito la mayoría de los datos apuntan a que el grueso de su botín lo consumía la clase media.

(65) Con todo, los alimentos que no se ajustaban a las creencias locales sobre lo que era aceptable fueron rechazados durante bastante tiempo. En Saintonge, hasta que la filoxera revolucionó la vida económica, y con ella las mentalidades, la leche y los productos lácteos eran despreciados. Había pocas vacas y su leche se destinaba solo a los bebés y a los enfermos. Las cabras, las vacas de los pobres en otros lugares, eran sospechosas: se decía que su leche volvía a los niños tercos y maliciosos (véase Raymond Doussinet, *Les Travaux*, p. 62). En el Gers, se tiró la leche durante todo el siglo XIX (pero no, al parecer, antes de la Revolución, cuando se utilizaba para hacer queso), y la mantequilla no empezó a usarse hasta después de la Primera Guerra Mundial (Henri Polge, comunicación personal; véanse también Zacharie Baqué, *Le Département du Gers*, vol. 2; *Géographie humaine*, Auch, 1933, 2.ª parte, p. 39; y Baqué, *En Gascogne gersoise*, París, 1950). Pero el pan blanco se impuso con bastante rapidez, incluso en el sudoeste, donde los pobres habían comido maíz durante dos siglos. El maíz era un cultivo que requería mucha mano de obra, pero los pobres tenían muchas manos para darle el cuidado que necesitaba. Sin embargo, a medida que los campesinos abandonaban la tierra, la superficie plantada de maíz se reducía. Los grandes latifundios, que

habían pagado sus fuerzas de trabajo en maíz, se estaban disgregando, y el cultivo del trigo ya no era su privilegio peculiar. Había menos maíz y más trigo, y el consumo de pan de maíz descendió considerablemente en la década de 1880; la pelagra, que en su día hizo estragos en todo el sudoeste de Francia, también disminuyó (véase Daniel Faucher, «De quelques incidences», p. 121; Roger Brunet, «Les Campagnes commingeoises», p. 216; y Archives Départementales, Gers M2799, gendarmes Seissans, 10 de julio de 1875; y sobre la pelagra, Daphne A. Roe, *A Plague of Corn*, Ithaca, N.Y., 1973, cap. 6 y, sobre todo, pp. 47-49).

(66) Cuantitativamente, el cambio fue más rápido allí donde, como en el Borbonesado, muchos jornaleros sin tierra no podían producir su propio pan y tenían que obtenerlo del panadero. La Encuesta Agrícola de 1867 demuestra que el número de panaderos ya había empezado a aumentar en esas fechas; véase en particular un informe según el cual la regulación de la panadería comercial se ha convertido en un problema en el Lot porque muchas familias que solían hacer su propio pan ahora lo compraban (Archives Nationales, F[ic]2725, «Enquête agricole»). En Espère (Lot, 400 habitantes), un pueblo todavía sin panadero ni posada en 1881, el año anterior se habían instalado dos depósitos de pan en granjas de particulares donde se vendían los productos de los panaderos del pueblo vecino de Luzech (Inspector Pujos, «Recueil des monographies»). En Brie, los panaderos siguieron cobrando en especie hasta la víspera de la Primera Guerra Mundial: 100 kg de harina por 100 kg de pan, o un saco de 20 kg por 30-32 panes de 3 kg cada uno (*Bulletin Folklorique de l'Île-de-France*, 1942, p. 30). Curiosamente, el uso de palos tallados o de cómputo continuó con la venta del pan en las panaderías (reportado en el Morvan en la década de 1920), lo que indica que un porcentaje de la población seguía siendo analfabeta (Jean Drouillet, *Folklore du Nivernais et du Morvan*, 2, p. 85). Las quejas de fraude en el peso eran generales y constantes, hasta el punto de que el alcalde de Limoges observaba, en 1875: «En el campo [...] un kilo significa 750 gramos» (Archives Départementales, Haute-Vienne M 1430, alcalde de Limoges al prefecto, 5 de julio de 1875; véase también Alain Corbin, «Limousins migrants», p. 69).

(67) ¡Otra vez los ferrocarriles! En la Saboya, cuando esto ocurrió hacia 1914, también desaparecieron las *veillées* organizadas para descascarillar las nueces (véase «Enquête sur [...] l'agriculture», Saboya, archivos del Musée des Arts et Traditions Populaires). En el Alto Loira, de los huesos de los melocotones locales se obtenía un aceite de alumbrado de mala calidad que solo se utilizaba para la cena o el trabajo, mientras que el aceite de cocina era de nuez. A finales del siglo XIX, varios años de fuertes heladas en primavera obligaron a las familias a recurrir al tendero, pero, por lo demás, los campesinos apenas utilizaron el aceite que se vendía en las tiendas hasta años más

tarde (O. Costérisant, *La Vie rurale*).

(68) Martin Nadaud vivió en París un año entero antes de conseguir probar la carne, que en su pueblo no había comido nunca. En sus primeros meses en la capital, cambiaba siempre la carne por queso, a pesar de la recomendación de su padre de que comiera carne cada vez que pudiera (*Mémoires de Léonard*, Bourganeuf, 1895, p. 53).

(69) *Aspects de l'économie nivernaise*, p. 62. Sin embargo, Pierre Besson se anima a señalar que los criados de la década de 1930 comían mucho mejor que los burgueses más ricos de la década de 1880 (*Un Pâtre du Cantal*, p. 62). A este respecto, cabe destacar el trabajo de Elicio Colin, que ha identificado la primera mención de varios productos alimenticios en los registros notariales del Finisterre: azúcar, 1833; cerveza, 1851; coñac, 1866; achicoria y arroz, 1876; ron, 1880; tapioca, 1886; vermut, *curaçao* y *kirsch*, 1889; sardinas en aceite, 1892; absenta, 1901 («L'Évolution de l'économie rurale»). Desde luego, esto no indica la primera aparición local de estos artículos. Pero, en el otro extremo de la escala, ¿cuál sería el lapso de tiempo transcurrido entre la primera mención de estos productos y su consumo en los barrios menos acomodados?

(70) «L'alimentation carnée du prolétaire agricole est, en 1852, cinq fois moindre que celle d'un citadin et égale à la moitié de celle d'un Français moyen», observa G. Désert («Viande et poisson», *Annales: E. S. C.*, 1975, p. 525). Las discrepancias también se manifiestan a escala regional, ya que en 1885 se comía en Bretaña la mitad de carne (10 kg por persona) que la media rural francesa (Élie Gautier, *Dure Existence*, pp. 100-101). B. Bennassar muestra que en la Baja Normandía, donde el consumo de carne de los campesinos pasó de 9,7 kg por persona y año en 1830 a 31 kg en 1892, los habitantes de las ciudades consumían casi el doble: 54 kg (*Annales: E. S. C.*, 1975, pp. 417-423).

(71) Utilizando las estadísticas de los hospitales y manicomios y de los peajes, Alain Corbin ha demostrado que las normas alimentarias no cambiaron significativamente hasta la década de 1880. Sus conclusiones pueden exponerse brevemente como sigue: década de 1830, desnutrición; década de 1860, menos desnutrición, aumento de las cantidades pero dieta sin cambios; década de 1880, desnutrición mínima y mucha más variedad («régime alimentaire bouleversé»), con la inclusión no solo de huevos, queso, pasta, azúcar, mermelada y café, sino a veces incluso de pimienta y sardinas. («Limousins migrants», pp. 82-92).

(72) Pierre Barral, *Le Departement de l'Isère*, p. 113. Gabriel Boscary supone que las campesinas adquirieron el hábito de beber café cuando sus hombres fueron llamados al servicio militar y ya no tenían que servir sopa de col a las siete de la mañana (*Évolution agricole*, p. 226; véase también Élie Reynier, *Le Pays de Vivarais*, 2, p. 128). Las pruebas del nuevo bienestar aparecen en los libros de familia, como ha señalado Patrice Higonnet. En su *Pont-de-Montvert* (p. 98), cita una

anotación de julio de 1911 en la que se enumeran los «manjares insólitos» que compró un campesino: «Una caja de azúcar, un tomate, dos libras de macarrones y un trozo de chocolate». Otro agricultor, en junio de 1913, anotó la compra de «una caja de azúcar y un trozo de chocolate». A pesar de todo, el café y el azúcar siguieron siendo una rareza en las Cevenas hasta 1914, y cuentan que una joven de dieciocho años del Corrèze, contratada como criada por una familia de Toulouse en 1909, vio allí por primera vez latas de conserva y patés (André Meynier, *À travers le Massif Central*, p. 370).

(73) Las monografías locales señalan que en 1878 el azúcar se podía encontrar en todas partes en las regiones altas del Vivarais, que en 1903 en Sécheras (Ardèche) muchas familias bebían café y que en 1907 en Saint-Jean-le-Centenier las mujeres no podían prescindir del café (Pierre Bozon, *Histoire*, p. 278; H. Labourasse, *Anciens us*, p. 7).

(74) Robert Hertz, *Sociologie religieuse*, p. 175; Archives Départementales, Haute-Vienne M 1047 (1873), Corrèze M 717 (1871). Un alcalde de pueblo aconsejaba: «L'air pur, les aliments sains, les bains et les ablutions fréquentes, les vêtements souvent nettoyés, le linge et les habits propres» (*Conseils hygiéniques aux cultivateurs des campagnes, par un maire de campagne*, París, 1850, p. 5). Desgraciadamente, tales consejos de perfección rara vez podían seguirse.

(75) Comte Baguenault de Puchesse, *Un Demi-siècle de souvenirs, 1860-1914*, Orléans, 1915, p. 121. Hannah Lynch cita el prospecto del lujoso Colegio Stanislas, una escuela de varones en París, que decía a los padres que su hijo debía lavarse los pies una vez a la semana y el cuerpo una vez al mes. En cuanto a las niñas, la mayoría eran educadas por monjas, que «consideran una ofensa al pudor lavarse». Durante sus propios años en un convento francés, dice, «nadie, que yo sepa, se bañaba de ninguna manera». El pudor impedía a las muchachas lavarse incluso el cuello, y cuando se lavaban los pies una vez cada quince días, los tapaban con un paño «para evitar la visión de la desnudez» (*French Life in Town and Country*, Nueva York, 1905, pp. 134-135). Esto no era un problema en el campo, donde los pies descalzos eran más habituales que los calzados. Sin embargo, incluso allí, muchos podrían haberse hecho eco de la jactancia de la anciana: «El agua no me ha llegado nunca por encima de la rodilla. Tampoco es que me guste la gente sucia» (Raymond Doussinet, *Le Paysan saintongeais*, p. 368).

(76) Raymond Doussinet, *Le Paysan saintongeais*, p. 83. Los auverneses anunciaban la hora de acostarse de un modo más poético: «¡A la cama! / La paja está fría. / Los piojos tienen hambre. / Las pulgas tienen sed» (Marie-Aymée Meraville, *Contes populaires*, p. 282). En *patois*, rima.

(77) Hasta el 50 por ciento de los no aptos lo eran por *défaut de taille*. Examinemos las siguientes cifras del Lot de 1830: distrito de Cahors, 1.051 reclutas, 212 *réformés*, 120 por raquitismo; distrito de Gourdon, 598 reclutas, 152 *réformés*, 75 por raquitismo; Figeac, 687 reclutas,

203 *réformés*, 99 por raquitismo. Asimismo, en 1847, en las mesetas del Alto Vienne, más de la mitad de los reclutas fueron rechazados por causas físicas; la mitad de ellos, por su estatura. (J.-A. Delpon, *Statistique du département du Lot*, 1, p. 192; Alain Corbin, «Limousins migrants», p. 124). Según Émile Durkheim, el número de reclutas no aptos por su estatura pasó de 92,8 por mil en 1831 a 59,4 por mil en 1860 (*Le Suicide*, p. 64), y F. Chamla constata un rápido aumento de la estatura media entre 1863 y 1881 (*Bulletin de la Société Anthropologique de Paris*, 1964, pp. 201-278). La ración de carne de 340 gramos de 1854 es generosa, pero en la década de 1840, cuando la ración era de solo 295 gramos, una fuente contemporánea la describía como «huesos, grasa, ternilla, piel y tendones» (véase J. J. Hémardinquer, *Pour une histoire de l'alimentation*, p. 70). Gran parte de lo que pasaba por carne era incomible.

(78) Maurice Halbwachs constata el aumento de la tasa de suicidios en el campo e indica que, mientras que en 1866-1869 había casi el doble de suicidios en las ciudades (de más de 2.000 habitantes) que en las zonas rurales, en 1905-1911 los suicidios urbanos solo eran un 20 por ciento más numerosos, y en 1919-1920 solo un 14 por ciento. Pero esta convergencia de las tasas de suicidio urbanas y rurales es una función de la modernización, no de la ansiedad que podría haber sido característica de las zonas rurales hasta entonces aisladas.

(79) Durante la epidemia de cólera de 1833, se vieron «mujeres rojas» cerca de Brest, «que exhalaban la muerte sobre los valles», y una mendiga llevada a juicio declaró que había hablado con ellas (Émile Souvestre, *Les Derniers Bretons* [ed. de 1854], 1, pp. 15-16). En 1844, cuando se produjo un nuevo brote de la enfermedad, hubo quien creyó que tiraban cartuchos llenos de cólera a las calles, y una mujer juró que había visto llorar a una estatua de la Virgen justo antes de que se produjera el brote (Paul Sébillot, *Le Folklore de France*, 4, p. 402; Bérenger-Féraud, *Superstitions*, 2, p. 433). En el Lemosín, los brotes de cólera de 1832 y 1849 se atribuyeron a pozos envenenados, y a veces al vino contaminado por los empleados de la recaudación de los impuestos indirectos. En Limoges «las clases bajas [no] creían en la enfermedad» (Alain Corbin, «Limousins migrants», p. 135; Archives Départementales, Haute-Vienne M 1055).

(80) Es difícil de saber. Se puede especular con que a menudo debían de pagarles en especie, mientras que los médicos querían dinero en metálico (¡y a veces se lo pagaban!). Los médicos, además, prescribían remedios que había que comprar. Veamos lo que dice Adolphe de Bourgoing en 1844: «6 F la visite d'un medecin! puis, les remèdes sont si chers, car ils leur sont vendus dix fois au-delà de leur valeur et en outre ne leur procurent aucun soulagement, car pour eux, pauvres hommes ignorants, timides et sans défense, ils sont falsifiés ou dénaturés; 6 F encore, c'est quinze jours de travail! le pain de deux semaines! Ils prefèrent mourir» («Mémoire en faveur des travailleurs»,

p. 404). Incluso a finales del mismo siglo, en el Aude: «On le faisait pas venir souvent; quarante sous, on gagnait vingt sous par jour, il venait quand c'était désespéré» (Daniel Fabre y Jacques Lacroix, *La Vie quotidienne*, p. 298).

(81) A veces, después del médico, la muerte. Bourgoing nos cuenta que si se mandaba llamar al médico, sus honorarios consumían los escasos ahorros de la casa, que ya no darían para las medicinas que pudiera recetar el galeno («Mémoire», p. 404). Pero para ser justos con los médicos, los remedios que recetaban solían emplearse al buen tuntún (así, había quien se tragaba las cataplasmas de mostaza en vez de aplicárselas), y los que estaban convencidos de que los pacientes harían caso omiso de sus recomendaciones acostumbraban a abandonarlos a sus prejuicios y a su suerte.

(82) Francis Pérot, *Folklore bourbonnais*, p. 19. Los mitos hunden sus raíces en la experiencia. Durante mucho tiempo, el hospital, una institución urbana, despreció a los pobres del campo. Volvamos a Bourgoing: «Il faut être riche ou protégé pour entrer à l'hôpital. Celui-là qui peut payer 1 F par jour, qui est appuyé par un administrateur ou recommandé à un médecin, *et qui dépose trente francs*, celui-là est admis a l'hôpital [...]. Celui que ne paye rien et qui n'a pas de protections ira mourir à la porte de l'hôpital [...]. Voilà ce qui est ignoré par beaucoup de monde» («Mémoire», pp. 404-405). Es cierto que esto ocurría en 1844. Pero actitudes como las descritas perduraron al menos durante otra generación. En 1891, Émile Levasseur todavía informaba de que los campesinos veían los hospitales con profunda aversión, un sentimiento que los administradores de los hospitales no hacían nada para contrarrestar, «todo lo contrario» (*La Population française*, 3, p. 137).

(83) Francois de Dainville, «Taudis ruraux», pp. 150-151, 156, 158. En 1940, cuando los campesinos de Thiérache, en el norte, se refugiaron en Mayenne, los vecinos de esta última localidad se quedaron boquiabiertos al enterarse de lo espaciosas que eran sus viviendas y al descubrir que cada uno de estos norteños era dueño de su propia casa.

(84) En 1966, el 65 por ciento de las casas del pueblo de Chanzeaux habían sido construidas antes de 1871, y solo el 4 por ciento con posterioridad a 1932 (Laurence Wylie, *Chanzeaux, a Village in Anjou*, p. 104).

(85) Los motes locales atestiguan la frecuencia con la que los hogares se llenaban de humo. Solo en el Ardèche los habitantes de varios pueblos eran conocidos como *lous fumas* o *lous foumous* (*les fumeurs*; *les enfumés*). Véase Pierre Charrié, *Folklore du Haut-Vivarais*, p. 34.

(86) J.-Z. Amussat, *Quelques considérations sur l'hygiène*, p. 258. Obsérvese que, cuando se les ofreció la posibilidad de trasladarse a una vivienda más espaciosa, la familia dudó por temor a que les aumentaran el alquiler y alegaron que era preferible alojarse peor y ahorrar algo.

(87) Lo confirma la descripción que hace E. Harrison Barker de las condiciones de vida en un hogar del Aveyron: dos camas sin ropa blanca, nada más que una colcha de retazos sobre un montón de hojas de maíz secas. «Así duermen muchos de los campesinos del Aveyron» (*Wandering by Southern Waters*, p. 294).
(88) Charles Perron, *Proverbes de la Franche-Comté*, p. 53; *Barbizier*, 1950, p. 358. Cortar el pan en trocitos era hacerlo como lo haría una suegra: «*Vou fat da briq de bél-mer*». Más revelador es el hecho de que en el cementerio de Minot (Côte-d'Or) las parejas de familias que poseían tumbas separadas acababan junto a sus consanguíneos: así, maridos y mujeres se separaban al morir (Françoise Zonabend, «Les Morts et les vivants», pp. 13-14).
(89) Perron, *Proverbes*, p. 53. Una canción de boda, muy popular en los Pirineos centrales, estipulaba que el notario que redactara el contrato matrimonial debía escribir en su papel azul (oficial) que el marido no debía golpear a su mujer: «*Bouto, noutari, sul papiè blu / que non la bate pas, sigur. / Bouto, noutari, sul papié / que non la bate pas jamès*» (Robert Jalby, *Le Folklore du Languedoc*, p. 84).
(90) Archives Départementales, Haute-Vienne M 1047, *Rapport du conseil départemental d'hygiène, 1865-1866*, p. 26. Nicole Castan no ha encontrado pruebas en el Languedoc del siglo XVIII de ningún interés o afecto particular por los niños, al menos entre las clases bajas «que serían las últimas en mostrar [tales sentimientos]». Los niños, y en particular los recién nacidos, eran tratados «con tanta indiferencia como en el pasado»: se les llamaba «criaturas», de modo que de la documentación no se deduce fácilmente su sexo; sus edades y fechas de nacimiento solo se anotaban con extrema vaguedad, incluso por parte de la madre («6 u 8 meses, 11 años o 14»); la muerte de los hijos ilegítimos era bienvenida (véase el comentario en André Abbiateci, ed., *Crimes et criminalité en France sous l'Ancien Régime*, París, 1971, pp. 96-97). Todo esto seguía siendo válido en gran parte al cabo de un siglo, salvo que para entonces las «criaturas» eran más evidentemente femeninas. Véase Marguerite Audoux sobre su infancia como *pupille de l'assistance publique* al cuidado de unos granjeros de Sologne, para los que se ocupaba del ganado: «Non pas malheureuse: pire». «¿Tienes frío? Trabaja y entrarás en calor. ¿Tienes hambre? Queda una patata en la alacena [...]. Y luego un bofetón por aquí y otro por allá, pero no por crueldad: *il faut bien dresser les enfants*» (entrevista citada en Henry Poulaille, *Nouvel âge littéraire*, París, 1930, p. 256).
(91) ¿Es posible que dichos prejuicios aumentaran debido al resentimiento fruto del celibato forzoso? En general, cuanto más pobre es la región, menor es la proporción de personas que se casan: menos del 50 por ciento en los Altos y Bajos Alpes, el Aveyron, el Cantal, las Costas de Armor, el Doubs, el Finisterre, el Ille y Vilaine, el Alto Loira, el Loira Inferior, el Lozère, la Mancha, el Morbihan, los Altos y Bajos Pirineos y el Alto Saona durante todo el siglo.

(92) G.-M. Coissac, *Mon Limousin*, p. 176, cita un ejemplo: «*Monsieur Sen Marsan, nostra boun foundatour, pregatz per nous nostre seinhour qu'il veuilla gardar nostras castanhas, nostras rabas* [nabos], *nostra femma*».

(93) Olivier Perrin y Alex Bouet, *Breiz Izel*, p. 279. El menor valor implícito de la mujer se sugiere también en la dispar duración del luto en los círculos burgueses: un año y seis semanas para una viuda, pero solo un año para un viudo (Arnold van Gennep, *Manuel de folklore*, 1.2, p. 805). Además, en muchos pueblos del Ardèche se hacía un toque de difuntos «más importante» para los hombres, que duraba más que el toque para una mujer y se tañía con las campanas más grandes (Pierre Charrié, *Folklore du Bas-Vivarais*, p. 64).

(94) Como prueba del tiempo que tardaron los niños en ocupar un lugar importante en la familia o en la sociedad, Pierre y M. C. Bourdieu citan la ausencia casi total de imágenes de niños en los álbumes y colecciones de fotografías de los campesinos antes de 1939. En cambio, los niños son uno de los temas favoritos a partir de la Segunda Guerra Mundial, y aparecen en la mitad de las fotografías tomadas después de 1945 («Le Paysan et la photographie», p. 165).

(95) En tiempos del Segundo Imperio, un inspector escolar del Aube se lamentaba de que en el campo no se conociera «prácticamente el amor filial ni el respeto a la [vejez]». Cada día había «miles de ejemplos» de hijos que, tras hacer fortuna, solo deseaban la muerte de su padre (citado en Pierre Zind, *L'Enseignement religieux*, p. 176). La actitud ante la muerte era de indiferencia, cuando no de guasa. Raymond Doussinet cita una expresión humorística: «Mejor él que nosotros: si le soplas en el culo, te ahorrarás sus graznidos»; y una canción infantil: «*Pied bot! Ma grand-mère é morte, / et mon grand-père otout. / Jh' herit'rons d'sa thiulotte / et d'son jhupon de d'sous*» (*Le Paysan saintongeais*, pp. 190-191).

(96) El abate Brossette de Balzac señala: «Los ancianos temen quedarse en casa porque entonces dejan de alimentarlos. Por eso van al campo mientras las piernas les permiten andar. Si se acuestan, saben muy bien que es para morir de inanición» (*Les Paysans*, París, ed. de 1964, p. 199).

(97) «Limousin migrants», pp. 352-353. Según Lucien Gachon, en la región de Ambert aumentó el uso de métodos de control de la natalidad entre 1880 y 1914, y el número de hijos disminuyó en proporción inversa a la acumulación de riqueza (véase su artículo en Jacques Fauvet y Henri Mendras, eds., *Les Paysans*, p. 397). Se ha argumentado que la estrategia de alta fecundidad obedece a la elevada tasa de mortalidad infantil y que se modificó cuando la caída de la mortalidad infantil hizo más probable la supervivencia de algún heredero. Desde luego, en la Francia rural del siglo XIX la tasa de mortalidad infantil era comparable a la del siglo XVII. Pero las estrategias variaban en función de las necesidades de cada región y de la mano de obra familiar, todo lo cual es anterior al descenso

significativo de la tasa de mortalidad infantil.

(98) La tesis que plantea Van de Walle en un artículo anterior («Demographic Transition in France?», Population Association of America, Cincinnati, 1967) de que las diferencias lingüísticas parecen haber desempeñado un papel importante en el retraso de la difusión del control de la natalidad resulta aquí pertinente. Es cierto que sus mapas indican que la fecundidad tiende en general a disminuir más lentamente en las zonas en las que las lenguas locales sobreviven más tiempo. Pero si la persistencia del habla local resultó ser un obstáculo para la difusión de ideas que circulaban con mayor libertad en otros lugares, fue porque la estructura cultural de la región era diferente. Y las mentalidades que esta cultura forjó perduraron e incluso asimilaron lentamente nuevas actitudes.

Curiosamente, las discrepancias en los dos mapas comparados se producen en el centro y el sur, como si allí el impacto de la erosión de la cultura nacional sobre las formas locales fuera más potente. En la periferia, el mayor aislamiento (Baja Bretaña) o el contacto con zonas de cultura parecida al otro lado de las fronteras (vascos y catalanes, italianos, flamencos, alemanes) mantuvieron lo que, desde el punto de vista francés, se consideraría heterogeneidad cultural. Véase Ansley J. Coale, «The Decline of Fertility in Europe…», en S. J. Behrman *et al.*, *Fertility and Family Planning*, Ann Arbor (Michigan), 1969, mapas 1-3.

(99) En el Norte, en 1853, la tasa de mortalidad infantil en las ciudades era de 149 por mil para los niños legítimos y de 288 por mil para los ilegítimos; en el campo las tasas eran de 139 por mil para los niños legítimos y de 324 por mil para los ilegítimos (A. Lesaëge, *L'Homme, la vie et la mort dans le Nord au XIXe siècle*, Lille, 1972, p. 99). Así, la diferencia entre las tasas de mortalidad de los niños legítimos e ilegítimos, un 93 por ciento ya de por sí impresionante a escala urbana, se dispara hasta el 133 por ciento en el campo, donde las madres solteras y sus hijos son más fácilmente abandonados. Es cierto que la ilegitimidad parece disminuir en relación directa con el carácter agrario de las comunidades (Placide Rambaud y Monique Vincienne, *Les Transformations d'une société rurale*, p. 66), pero obsérvese que en 1950-1951 la tasa de mortalidad entre los hijos ilegítimos seguía siendo el doble que la de los demás: 8,2 por ciento frente al 4,3 por ciento. En el campo, como no se tocaban las campanas de la iglesia para bautizar a los bastardos, a veces se les conocía como *sansonnets* (H. Labourasse, *Anciens us*, p. 25). Sin embargo, en algunos pueblos plantaban árboles frutales cuando nacían, sobre todo a lo largo de los caminos, igual que hacían con los demás niños.

(100) Muchos de los bebés criados por nodrizas eran hijos de personas acomodadas, pero es importante recordar que numerosos trabajadores urbanos también contrataban a nodrizas. Louis Borsendorff, hijo de una pareja de trabajadores, sobrevivió a duras penas a la experiencia. Su madre volvió al trabajo al día siguiente de su nacimiento y lo dejó

en manos de una nodriza de Arpajon; al cabo de nueve meses, cuando la mujer lo devolvió a su madre, el pequeño Louis estaba más muerto que vivo (*De l'instruction du pauvre*, p. 4). La madre de Borsendorff tuvo diez hijos; siete murieron antes de cumplir los siete años, y el octavo falleció de accidente a los veinte. Era algo bastante normal. «La guerra francoprusiana redujo la mortalidad infantil en Francia durante la guerra del 33 al 17 por ciento porque la perturbación real o temida [...] hizo que las madres burguesas amamantaran a sus propios hijos» (Sanford Kanter, «Defeat 1871», p. 57, citando el informe oficial de una comisión médica al ministro del Interior).

(101) C. Monot, *De la mortalité*, p. 85. Una ley de diciembre de 1874 para la protección de los niños obligaba a todas las parroquias a llevar un registro de los niños criados por una nodriza o destetados de ella. Pero una encuesta realizada en 1879 por los jueces de paz demuestra el incumplimiento generalizado de la ley (Archives Départementales, Vosges 42 M 2). Las leyes resultaban más eficaces en sus aspectos negativos. El artículo 55 del Código Civil exigía que el nacimiento del niño se certificara en el registro municipal en un plazo de tres días. En algunos lugares, creían que eso significaba que había que llevar al bebé hasta un ayuntamiento situado a kilómetros de distancia, hiciera el tiempo que hiciera, una creencia que contribuía a aumentar las cifras de mortalidad infantil.

(102) Del mismo modo, en Bretaña la tasa de nupcialidad aumentó entre 1890 y principios de la década de 1920, pero la tasa de natalidad disminuyó casi un 20 por ciento. El mayor descenso se produjo en el departamento más prolífico: Finisterre. En 1929, las jóvenes de Léon dejaron claro que estaban decididas a «*ne plus faire comme leurs mères*» (Gilbert Le Guen, «D'une revolution manquée», p. 491).

(103) Así, la distribución tradicional de las bodas a lo largo del año se había visto afectada por los tabúes y las necesidades tradicionales, y reflejaba los calendarios agrícola y religioso, que hacían que los matrimonios fueran extremadamente raros durante la época de la cosecha, el Adviento y la Cuaresma. En la década de 1890, los picos compensatorios de matrimonios en enero-febrero y octubre se habían reducido mucho. A partir de entonces, al menos en la campiña del Ródano, según Gilbert Carrier, las parejas jóvenes se casaban cuando querían y, añade, tenían hijos también cuando querían (*Paysans du Beaujolais*, 1, pp. 472-473).

(104) También en el Languedoc, a principios de siglo, se prescindía a menudo de las capitulaciones matrimoniales. Y, según Robert Jalby, quienes las suscribían lo hacían menos para asegurar la dote de la novia frente a su nueva familia que para garantizar la seguridad futura de la joven pareja (*Folklore du Languedoc*, p. 83).

(105) Charles Perron, *Broye-les-Pesmes*. También en el Languedoc, un observador de principios de siglo XX señaló que la joven novia ya no entraba en el hogar como una extraña y «casi como una sirvienta».

Ahora el joven marido parecía preferir a su novia antes que a sus padres. Tampoco el marido era ya el jefe indiscutible de la familia: esposas y maridos empezaban a compartir la autoridad e incluso, *horribile dictu*, «la influencia de la esposa es dominante» (citado en Jalby, *Folklore*, p. 81).

(106) Los departamentos en cuestión eran la Sarthe, el Mayenne, el Ille y Vilaine, el Maine y Loira, el Loira Inferior, la Vendée, el Deux-Sèvres y la Charente Inferior (véase Henri Cavaillès, *La Route française*, p. 203). Como señaló un oficial: «Executer ainsi grand nombre de routes nouvelles, c'était offrir le travail à bien des bras inoccupés, et dés lors dangereux […]. Unir par des routes nombreuses et fáciles la Vendée à l'intérieur de la France, c'était aplanir les obstacles qui l'avaient jusque là tenue dans l'isolement, […] c'était utiliser par un frottement salutaire ce vieux type Vendéen qui perd chaque jour de son originalité» (Archives de la Guerre, MR 1234, Vendée, 1840).

(107) La *Gazette universelle de Lyon* advertía el 7 de agosto de 1827: «Le père de famille doit par précaution songer à son testament avant de monter en diligence» (Gilbert Carrier, *Paysans du Beaujolais*, 1, p. 224).

(108) Pierre Deffontaines, *Les Hommes et leurs travaux*, p. 399. En diciembre de 1838, un inspector de la escuela primaria del Finisterre, en Guerlesquin, en el extremo nordeste del departamento, tuvo que ir a toda prisa a Quimper. Tardó tres días y medio en cruzar el departamento a caballo, poco más de 60 km en línea recta. Su predecesor había muerto en 1836 a causa de las penalidades del trabajo (Louis Ogès, *Instruction primaire*, p. 31). Pero el inspector de la escuela primaria de Bellac quizá lo tuviera aún peor, ya que debía hacer las rondas de inspección a pie, y en una zona, como explicaba en un informe de 1840, en la que cualquier camino de cabras se consideraba transitable. De hecho, los campesinos tenían una clasificación según el grado de intransitabilidad: el camino en el que el caballo se hundía hasta el pecho era *rabiat* («rabioso»); donde el jinete se hundía hasta los ojos era *péri* («matador»), y uno en el que jinete y montura desaparecían sin dejar rastro era *despérat*. Todos los caminos locales que iban más allá de Dompierre eran *rabiats* o *despérats* (Archives Départementales, Haute-Vienne T113, 13 de febrero de 1840). Véase también Archives Départementales, Cantal IT 501 (1835 y posteriormente, 1853, 1878).

(109) Sobre Chavignolles, véase Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, cap. 6. Marcel Gautier cuenta que, a finales de la década de 1830, en Mazières (Deux-Sèvres), que conocemos por la obra de Roger Thabault, la vizcondesa de Tusseau hacía que sus criados la llevaran en silla de manos desde su castillo hasta el *bourg*, a tres kilómetros de distancia, porque el camino era demasiado malo para cualquier otra forma de locomoción. En 1850 la carretera seguía siendo intransitable, incluso en verano. El verdadero cambio no se produjo hasta 1881 («Quelques aspects de la circulation rurale en Vendée», *Bulletin du Groupe Poitevin*

d’Études Géographiques, 1951, pp. 17-22).

(110) Jacques Lovie, *La Savoie*, p. 206. Al norte de Chambéry, se necesitaban tres yuntas de bueyes para subir media carreta de estiércol por las laderas de la Chartreuse hasta Montagnole, a pocos kilómetros de distancia. Un metro cúbico de estiércol costaba siete francos, y su transporte, algo más de cinco. Si para un *journal* de tierra hacían falta diez *demi-voitures* de abono, el coste de esa mejora ascendería a 120 francos, una suma prohibitiva y mucho más alta de lo que habría costado en la llanura o cerca del ferrocarril.

(111) Henri Cavaillès, «Problème de la circulation dans les Landes de Gascogne», *Annales de géographie*, 1933, pp. 561-582. En 1838, Étienne Arago se rio de la idea de que dos vías de hierro paralelas pudieran dotar a las Landas de un nuevo aspecto. Al cabo de unos cuarenta años, Isaac Pereire pudo reírse a su vez de Arago, jactándose de que el ferrocarril había proporcionado un nuevo departamento a Francia al convertir unos páramos en tierras vivas (*La Question des chemins de fer*, París, 1879, p. 151).

(112) Élie Reynier, «Voies de communication», pp. 202-205. Pierre Charrié, *Folklore du Bas-Vivarais*, p. 294, comenta que este método de transporte de brezo se emplea en todo el Tanargue, con una carga de ochenta kilos. Sería interesante averiguar las fechas en las que las carretillas sustituyeron a las parihuelas. Parece que esto ocurrió en algún momento de la segunda mitad del siglo en la Creuse, el Allier y el Corrèze. Pero ¿cuándo? (véase «Enquête sur […] l’agriculture», Creuse 37, p. 13, en los archivos del Musée des Arts et Traditions Populaires).

(113) Ardouin-Dumazet, *Voyage en France*, 32, p. 68. Un informe del 31 de diciembre de 1861, en Archives Nationales, $F^{10}2342$ (Landes de Gascogne), señala que donde se construyeron nuevos caminos agrícolas, permitiendo la sustitución de las lentas y engorrosas carretas de bueyes, el pino podía venderse a un precio cinco o seis veces mayor que el anterior, pero que los caminos se habían construido solo cerca del ferrocarril, y el resto de la zona, al este de la línea ferroviaria, se quedó sin caminos. La situación no había cambiado mucho desde 1839, cuando un informe del ejército constató que la mayoría de los landeses vivían y morían sin conocer el mundo que se extendía más allá de sus inmensos páramos, «anegados en invierno y resecos en verano» (Archives de la Guerre, MR 1231). Dominique Renouard se detiene en la afirmación de que las líneas secundarias nunca transportaron cantidades importantes, y que algunas solo transportaban de mil a cuatro mil toneladas al año. Pero está de acuerdo en que fueron de gran utilidad social para sacar al campo «de su existencia primitiva» (*Les Transports*, pp. 46-47). Opino lo mismo; y debemos recordar que las estadísticas no reflejan en absoluto el impacto total de una línea ferroviaria.

(114) Los últimos tejedores bretones de Loudéac intentaron resistir en

1890, pero no por mucho tiempo. Aunque en 1896 Bretaña aún contaba con quince mil tejedores e hilanderos, eran reliquias del pasado (Jean Delumeau, ed., *Histoire de la Bretagne*, p. 469). En cambio, una encuesta realizada por la Cámara de Comercio de Lyon en 1900 revela la existencia de 47.406 telares manuales en uso en las zonas rurales próximas a los departamentos del Ródano, Ain, Isère, Loira, Saona y Loira y Vaucluse. Es un caso de supervivencia de talleres domésticos (*putting out*), que se perpetuó porque sus trabajadores a tiempo parcial aceptaban tarifas que los *canuts* rechazaban (F. Dubief, *La Question du vagabondage*, p. 195).
(115) Y dejaron de considerar la compra de tierras como un indicador de posición social a partir de 1880-1890 (*Aspects de l'économie nivernaise*, p. 343). Rolande Trempé nos cuenta que en Carmaux (Tarn), la lucha por convertir a los pequeños propietarios en mano de obra permanente duró más tiempo. El absentismo estacional, masivo durante la siembra, la siega del heno y la cosecha, afectaba a entre el 10 y el 50 por ciento de la mano de obra. En 1874, los directores de las minas se lamentaban de la buena cosecha, que tenía bloqueados a sus trabajadores. Este tipo de problemas solo disminuyeron a partir de 1878, cuando la depresión agrícola redujo las alternativas (o tentaciones) de los campesinos mineros (*Les Mineurs de Carmaux*, 1, pp. 180-183, 190 y ss.).
(116) Pierre Deffontaines, *L'Homme et la forêt*, p. 85. Asimismo, los campesinos que vivían cerca de Alès, en las Cevenas, explotaban la pirita accesible de Saint-Julien-de-Valgalgues y vendían el sulfato ferroso.
(117) Lo mismo podría decirse de una industria mucho más importante: la de la sal de las marismas occidentales. Proveedora tradicional de toda la mitad occidental de Francia, hasta Amiens por el norte, hasta Tulle por el sur y hasta París y Clermont en el interior, la industria salinera del oeste había permanecido asombrosamente estable entre 1700 y 1866 (incluso en su tenaz negativa a emplear el sistema métrico). Luego llegaron los ferrocarriles, cuyas redes favorecieron la difusión de la sal del este y del sur. Sin conexión ferroviaria con la red de Orléans, la sal del oeste tenía cada vez más dificultades para llegar incluso a Caen, Orléans y Poitiers. Entre 1852 y 1866 sus ventas en París cayeron de 9.600 toneladas a 103 toneladas anuales. Los propietarios burgueses vendieron las tierras a sus agricultores y aparceros y abandonaron las salinas (Marcel Delafosse y Claude Laveau, «L'Évolution des marais salants», pp. 256-259; A. Audiganne, *La Région du bas de la Loira*, pp. 2-12). La antigua locución «C'est porter sel en Brouage», equivalente a llevar leña al monte, murió al mismo tiempo que el comercio y las salinas de Brouage (Charente Inferior).
(118) Y, por último, porque las tarifas ferroviarias de tercera clase se redujeron a más de la mitad entre 1871 y 1910. Esto podía dar pie a

aventuras inéditas, como cuando, poco antes de la Primera Guerra Mundial, René Bazin se encontró con una familia de campesinos que viajaba en un compartimento de tercera clase en algún lugar de los Pirineos: «Je n'avais jamais rencontré des paysans […] voyageant si loin de chez eux, sans idée de lucre ou de piété. Et ce paysan touriste, encore mal éveillé et trainé par le monde, m'appartut comme un symptôme, comme le prédécesseur inconscient des masses qu'allèchent le billet à prix reduit, l'aquarelle affichée dans les gares rurales et l'envie grandissante de goûter à tous les plaisirs des riches» (*En Province*, París, 1921, p. 208).

(119) Sobre este tema, cabe señalar las palabras de Claude-Joseph Tissot, decano de la Facultad de Letras de la Universidad de Dijon, quien creía que el mejor remedio para la epidemia de «posesión demoniaca» que asoló los bosques de la Saboya en 1865 sería la finalización del último tramo de dieciséis kilómetros de la carretera de Thonon a Morzine, ya que «con las mercancías y los viajeros, circularían ideas que modificarían provechosamente los prejuicios del populacho» («Les Possédés de Morzine», *Revue moderne*, mayo de 1865).

(120) De hecho, existe un pueblo en el Nivernais que se llama La Machine, tan grande fue la sensación que causó la instalación de una simple máquina en esta remota campiña en 1836. Sin embargo, aunque las máquinas de vapor se multiplicaron a lo largo de la primera mitad del siglo, no parecen haber aumentado de tamaño. Como señaló por primera vez J. H. Clapham, la relación entre su número y los caballos de potencia apunta una gran proliferación de máquinas pequeñas entre 1830, cuando el promedio de caballos por máquina era de 16, y 1848, cuando la cifra era de solo 12,5 (*The Economic Development of France and Germany, 1815-1914*, Cambridge, 1948, p. 62). Es significativo que la media siguiera bajando: en 1870 se situaba en 12,25. Luego la tendencia comenzó a invertirse: 13 en 1880, 14,69 en 1890, 24 en 1900, casi 35,5 en 1910 (cifras extraídas de J.-A. Lesourd y Claude Gerard, *Histoire économique*, 2, p. 345). Una vez más, el paso de la pequeña empresa industrial a un modelo «moderno» parece haberse producido en los diez o quince años anteriores a 1900.

(121) Roger Thabault, *Mon village*, p. 173. En el Allier, donde la propaganda socialista había avanzado en la década de 1890, los reclutas de Commentry, Marcillat, Montmarault y alrededores llevaban cintas y estandartes rojos. Cuando el prefecto los prohibió en 1895, se utilizaron en su lugar grandes paraguas rojos (Georges Rougeron, *Le Département de l'Allier*, p. 84).

(122) El nombre de Caporal ('cabo') se debe a que se suponía que era de calidad superior al producto que los soldados rasos del ejército podían comprar «à deux sous la brouette». Esta presunta superioridad no impidió que el término se convirtiera en sinónimo de tabaco malo y barato (Paul Sébillot, *Le Tabac*, París, 1893, pp. 3, 4).

(123) *Le Peuple*, p. 73. E incluso entonces, a pesar de toda su simpatía por el hombre común, a Michelet se le hacía difícil el contacto con el hombre de la calle: «Je suis né peuple, j'avais le peuple dans le coeur… mais sa langue, sa langue, elle m'était inaccessible. Je n'ai pu le faire parler».

(124) Dieudonné Dergny, *Images*, 1, p. I; M. F. Pariset, *Économie rurale* […] *Lauragais*, p. 104; Émile Violet, *Clessé*, p. 112; Francis Pérot, *Folklore Bourbonnais*, pp. 49-50. Pariset señala de paso que el sastre y el zapatero antiguamente iban a las granjas a trabajar durante el día para poder comer allí; pero ahora (1867), «se procurant facilement leur vivre», se quedaban a trabajar en casa.

(125) Cabe suponer que estaba relacionada con la ecuación de belleza, riqueza y lujo. El lenguaje campesino reflejaba esta identificación cuando llamaba «bella» a una mujer para decir que llevaba su mejor atuendo (véase Charles Péguy, *Victor-Marie, Comte Hugo,* en *Oeuvres en Prose, 1909-1914,* París, 1968, p. 694). Del mismo modo, la cantidad podía ser sinónimo de calidad. Robert Jalby explica que los campesinos del Languedoc solían portar poca ropa, excepto en los días de fiesta, en los que, por mucho calor que hiciera, se ponían sus galas de invierno sobre las de verano, siempre que pudieran verse ambas, «pues en tales ocasiones el lujo consiste en llevar mucho» (*Folklore*, p. 194).

(126) Hippolyte Taine, *Carnets de voyage*, p. 321: «La province est une autre France en tutelle de Paris, qui la civilise et l'emancipe de loin par ses commis voyageurs, ses garnisons mobiles, sa colonie de fonctionnaires, ses journaux, et un peu par ses livres». ¿Dónde, sino en Francia, se consideraría el país entero una mera provincia de la capital?

(127) Una canción de 1848, titulada «Tuer l'ennui», arroja una luz sugestiva sobre el problema del aburrimiento (al que también se había enfrentado el *Fantasio* de Musset): «Je ne sais rien en politique / mais j'ai besoin de mouvement! / La rue éclate en fusillades, / le peuple va droit devant lui; / allons faire des barricades! / Que voulez-vous! Il faut tuer l'ennui!» (Eugène Pottier, *Chants révolutionnaires*, pp. 27-28).

(128) *Charles-Louis Philippe, mon ami*, pp. 10-11. Guillaumin distingue además subcategorías dentro de cada grupo, señalando, por ejemplo, una «frontera nítida entre *sérieux* y *chopinards*», entre artesanos y pequeños comerciantes. Véase también en André Armengaud, *Les Populations de l'est-Aquitain*, p. 254, el informe de 1871 de un magistrado de Toulouse llamado Carol (Archives Nationales, C 2854), que revela el surgimiento de una clase intermedia entre los *ouvriers* y la burguesía, una corriente que alimenta las *nouvelles couches sociales* de Gambetta.

(129) «En definitiva —prosigue el subprefecto—, la burguesía y el pueblo mantienen una estrecha relación en la que la influencia decisiva corresponde necesariamente a los más inteligentes». Pero, a pesar de todo, consideraba que los orígenes de la burguesía y su «pasión por la

igualdad la [hacían] esencialmente democrática» (Archives Nationales, F[le]III Creuse 8, Aubusson, 26 de junio de 1853). También se puede citar en este sentido al patrón Anselme de Henri Béraud, dueño de una pequeña herrería, «dont les gens s'étonnent qu'il prêchât le désordre et qui répond: "On est patron, c'est vrai, mais on est du peuple, et ça se verra s'il le faut"» (*Les Lurons de Sabolas*, París, 1932, p. 92).

(130) En una conferencia pronunciada en 1877, un veterinario de la Champaña explicaba que la inversión en una granja tenía una rentabilidad media del 2,5 por ciento. Por tanto, quien compraba una no lo hacía para ganar dinero, sino como un «affaire de luxe, de convenance», ya que podía obtener mayor rentabilidad invirtiendo en otra cosa (*Conférence agricole faite par M. Boulland, veterinaire*, Joinville, Haute-Marne, 1877, p. 15). Lo mismo dice M. F. Pariset, refiriéndose los departamentos del Aude y del Tarn, en 1882: «C'est un très grand luxe, aujourd'hui, que de posséder de la terre; un grand luxe quand toutes les choses de la vie ont singulièrement renchéri, de ne retirer de sa fortune qu'un interêt de 2 et 2,5 à 3 pour cent» (*Économie rurale* […] *Montagne Noire*, p. 65).

(131) Un proceso que Pariset identificó precozmente, en 1867: «L'ambition de posséder, l'inquiétude, l'agitation, descendent des classes aisées dans les classes rurales et pénètrent celle des métayers» (*Économie rurale* […] *Lauragais*, p. 128).

(132) Jacques Duclos oyó nombrar por primera vez a Dreyfus cuatro años después del juicio de Rennes, en una discusión durante la fiesta de Santa Ana en Tarbes. Los hombres más jóvenes (de Burdeos y de otras ciudades) estaban a favor de Dreyfus; los mayores, en contra. En su propio pueblo, Louey, el socialismo era desconocido, y la separación entre la Iglesia y el Estado, aunque era un tema de cierto interés, no causaba problemas. Los disturbios que sacudieron el departamento del Hérault en 1907, por el contrario, dieron mucho que hablar (*Mémoires*, 1, p. 49). Maurice Halbwachs señala que la tendencia a la baja de las tasas de suicidio durante el caso Dreyfus fue mucho más breve en el campo francés que en las ciudades, ya que solo duró de 1899 a 1902, y que durante el periodo más amplio de 1898-1905 la inversión fue mucho menos marcada en el campo, donde la tasa bajó menos de la mitad que en las ciudades, lo que indica una participación muy incompleta en los asuntos nacionales (*Les Causes du suicide*, pp. 344-345). Sobre el impacto del caso Dreyfus en el campo, véanse Archives Départementales, Haute-Vienne 1M 191 (commissaire spécial Limoges, noviembre de 1898; préfet, septiembre de 1899), y Pyrs.-Ors. 3M1 167 (telegrama del 31 de enero de 1898 y *passim*).

(133) O, por lo menos, si lo hacían, ofendían el sentido del decoro de los demás. Véase el relato de Pierre Gilland «La Fille du braconnier» para ilustrar el profundo abismo existente entre el granjero rico (considerado un burgués) y el campesino sin tierra. Cuando un humilde leñador se casa con la hija del granjero, nadie aprueba el

increíble enlace. Pero nótese también que la historia trata con simpatía a la alta burguesía aristocrática y con antipatía a los «burgueses». Esto, por supuesto, en la década de 1840.

(134) No está muy lejos de la observación de Soboul de que no había un solo campesinado francés en 1848, sino varias «clases campesinas, a menudo antagónicas», con muchos matices en sus actitudes sociales y en sus posturas políticas («La Question paysanne en 1848», p. 55).

(135) En las elecciones de 1849, los «rojos» demócratas-socialistas obtuvieron resultados especialmente buenos en las zonas rurales pobres y remotas, donde sus mayorías fueron a menudo superiores a las conseguidas en las zonas obreras. En los departamentos del Corrèze y del Alto Vienne, en 39 de los 56 cantones rurales ganaron por mayoría absoluta, y en 17 de ellos obtuvieron entre el 70 y el 80 por ciento de los votos (Jacques Bouillon, «Les Démocrates socialistes», p. 88). Tal unanimidad solo puede explicarse en términos de un enfoque arcaico de la acción política. Véase también Alain Corbin, «Limousins migrants», p. 1269, sobre las elecciones de 1857.

(136) Véase Eugène Le Roy, *Moulin du Frau*, París, edición de 1905, especialmente la p. 58. Es posible que incluso haya dado pie a la propaganda social urbana en el campo. El *chansonnier* revolucionario parisino Charles Gille escribió una canción contra la ley de caza —«Bons paysans du Beauvoisis / Cachons, cachons bien nos fusils»— que quizá cantó en la región del Vexin y Braye mientras pasaba una temporada en la granja de un amigo de la zona (Pierre Brochon, *La Chanson française*, 2, pp. 127-128).

(137) Albert Soboul, «La Question paysanne», p. 32; Eugène Bonnemère, *Histoire des paysans*, 2, p. 418. En algunos lugares, por supuesto, las antiguas prácticas sobrevivieron con pocos cambios. En Saint-Lary, en el sudoeste del Alto Garona, donde a finales de la década de 1840 los ancianos seguían llevando coleta y calzones, «les usages gardaient encore une sorte de couleur féodale». El diezmo perduró en forma de donaciones; la corvea, como servicios más o menos voluntarios. «Quand mon père avait besoin d'un gros charroi, de pierres par exemple, il le faisait crier au sortir de la messe et c'était à qui se presenterait; on leur donnait à souper» (Comte de Comminges, *Souvenirs d'enfance*, pp. 28, 29).

(138) *Round My House*, p. 213. También durante la Primera Guerra Mundial se acusó a nobles y sacerdotes de haber financiado el ataque de Alemania a Francia. En la región montañosa y boscosa que rodea Nontron, en el norte de la Dordoña, muchos creían que el káiser estaba escondido en un castillo local, donde podían verse claramente en los caminos de arena las huellas que había dejado en sus paseos nocturnos (Georges Rocal, *Croquants du Périgord*, pp. 131-133).

(139) Para ejemplos de este tipo de incidentes, véase Alain Corbin, «Limousins migrants», pp. 665-666. Así, en Mazeau, cerca de Ambazac, «la horda [de campesinos insurrectos], tras haber obtenido la promesa

escrita del administrador de derribar las veletas en dos o tres días, se dispersó lentamente y regresó a sus respectivas aldeas cantando» (Archives Départementales, Haute-Vienne M 741).

(140) En Cognac y en otras comunidades urbanas de las Charentes, Raymond Doussinet cuenta que los habitantes del pueblo cantaban: «Pan! Pan! Rantanplan! sus la goule! sus la goule! / Pan! Pan! Rantanplan! sus la goule aux pésants!» (*Les Travaux et les jeux*, p. 355). No es de extrañar que las lealtades locales, especialmente las urbanas frente a las rurales, se impusieran a los odios económicos o de clase. Gilbert Carrier ha subrayado la división de los lioneses: «Cloisonnement entre Lyon et son département rural; les idées ne circulent pas plus que les hommes». Lo mismo en Givors, donde los voraces rojos tuvieron en su poder la ciudad hasta junio de 1848, pero no lograron hacerse con las zonas rurales de los alrededores (*Paysans du Beaujolais*, 1, pp. 317-318).

(141) Se ha argumentado que el Segundo Imperio contribuyó a introducir a los campesinos en la vida política y que el bonapartismo rural fue el inicio del *fin des notables*. El voto al candidato oficial era un voto contra el notable o el cura local: «Una revuelta de las pequeñas democracias rurales contra la oligarquía de los notables departamentales», como dice Jacques Rougerie en Georges Duby, *Histoire de la France*, París, 1972, 3, p. 117. En sentido contrario (y dándole la razón), Patrice Higonnet nos cuenta que en un pueblo del Lozère, al menos, antes de 1870 «un voto a la izquierda era un voto a Napoleón III» (*Pont-de-Montvert*, pp. 121, 124). A este respecto, cabe señalar una observación de Alain Corbin: «Tout se passe comme si l'histoire de l'opinion politique se situait à deux niveaux, dans le cadre de deux systèmes de psychologie sociale différents» («Limousins migrants», p. 1375).

(142) Archives Nationales, FleIII Corrèze 3 (sous-préfet Brive, enero de 1853). En sentido contrario, tenemos el caso de un carpintero de un pueblo próximo a Orléans al que condenaron a diez días de cárcel en 1859 por gritar que el emperador era un cerdo por haber subido los precios del tabaco (véase la correspondencia en AN, FleIII Loiret 12); y, significativamente, la observación de Hamerton de que el presidente MacMahon tenía mala imagen entre los campesinos porque la destitución de Thiers había coincidido con una caída del precio del ganado (*Round My House*, p. 270).

(143) *Le Figaro*, 9 de marzo de 1888; Émile Faguet en la introducción a Arthur Meyer, *Ce que mes yeux ont vu*, París, 1911, p. VI. En el capítulo 11 de *L'Appel au soldat*, Maurice Barrès señala de pasada que, después de Gambetta, los campesinos del valle del Mosela no conocieron el nombre de ningún ministro hasta que llegó el general Boulanger. ¿Hasta qué punto los métodos «americanos» que el conde Dillon utilizó para hacer famoso al general sirvieron para politizar a la gente igual que los entusiasmos y las tensiones de 1848-1851?

(144) Eusèbe Bombal, «La Haute Dordogne», pp. 391-392. Estas divisiones a menudo eran profundas, como en la villa de Sarlat, cuyas dos cofradías religiosas (de las que se formaba parte desde el mismo nacimiento) estaban enfrentadas: «Capulets et Montagus dont les querelles ont défrayé les chroniques de Sarlat» (Alfred de Tarde, *L'Esprit périgourdin*, p. 10). O en el pueblo picardo de Bienvilliers, donde hasta bien entrado el siglo XIX existía una enconada enemistad entre las familias fieles al santuario de Saint Etton, destruido en 1720, y las que aceptaron la nueva iglesia parroquial dedicada a Santiago, hasta el extremo de que las unas se negaban a celebrar el santo de las otras, frecuentaban tabernas distintas y evitaban casarse con miembros del otro grupo (Marcelle Bouteiller, *Médecine populaire*, p. 99).

(145) Jacques Lovie cita al cabo de gendarmería de La Roche, en Faucigny, donde el republicano Jules Favre se presentó contra el candidato del Gobierno en las elecciones de 1869: «Il serait nécessaire et même très urgent de payer a boire […]. Déjà […] nous avons eu lieu de remarquer l'effet produit […] par quelques bouteilles de vin et de bière. Ainsi, par ce procédé, les partisans de Jules Favre ont réussi 150 suffrages en deux jours seulement, chiffre énorme sur quatre communes rurales» (*La Savoie*, p. 468; véase también Archives Nationales, BB 18 1785, citado por Guy Palmade en Louis Girard, *Les Élections de 1869*, p. 210).

(146) Bugnicourt en Jacques Fauvet y Henri Mendras, *Les Paysans et la politique*, pp. 463-475. Esto se confirma en un notable artículo de Claude Karnoouh sobre el parentesco y la política en un pueblo de Lorena. En esa aldea, escribe Karnoouh, «les notions de droite et de gauche s'estompent au profit des categories parentales et familiales. L'interêt public se confond avec des querelles dont la génèse s'est parfois estompée dans la mémoire des acteurs. Ici les concepts de bourgeois, de prolétaire […] se révèlent sans pouvoir sur les faits» («La démocratie impossible», *Études rurales*, 1973, p. 34). Encontramos un curioso comentario sobre todo esto en un artículo de Margaret Peil, que reseña dos libros sobre la política en Nigeria: «Las facciones que surgen del conflicto de personalidad entre líderes individuales a menudo continúan mucho después de que estos líderes hayan desaparecido de la escena, porque la política se basa mucho más en las relaciones personales y en la lucha por las ventajas personales que en la ideología» (*Times Literary Supplement*, 17 de octubre de 1975, p. 1241).

(147) Los montañeses del Ariège, irritados por las injusticias de las fraguas ávidas de madera y de sus propietarios usureros, votaron mayoritariamente a los republicanos y a los «rojos» en 1848 y 1849. Pero durante el Segundo Imperio, las fraguas del Ariège entraron en decadencia, la población se redujo, la madera era más fácil de conseguir, el descontento popular disminuyó y el colorido político cambió.

(148) Así, los habitantes del valle de Thônes, en la Saboya, eran conocidos como «los bretones de Saboya», y su valle como una *Vendée savoyarde*; sin embargo, la cercana Nancy-sur-Cluses, más rica y próxima a la Cluse d'Arve, más sofisticada políticamente, «se paie le luxe de voter quelquefois à gauche par pure fantaisie» (Paul Guichonnet, «La Géographie et le tempérament politique», pp. 70-71). Sobre la coincidencia del aislamiento y la política personal en el Isère, véase el mapa de Pierre Barral, *Departement de l'Isère*, p. 450. En 1905, el subprefecto del Vienne se refirió así a las pobres y subdesarrolladas *terres froides* del noroeste del departamento: «Les courants politiques sont moins accusés, les questions de personnes et les petites querelles de clocher tiennent plus de place» (Archives Départementales, Isère 8M 37).

(149) M.-F. Pariset, que cita este refrán, aporta otro que expresa sentimientos parecidos: «Cuando está mojado, se ríe el criado y se enfada el amo» (*Économie rurale* […] *Lauragais*, pp. 59, 135). Un proverbio del Bajo Vivarais revela otro aspecto del mismo anhelo: «Marzo ventoso y abril lluvioso vuelven al campesino engreído» (Pierre Charrie, *Folklore du Bas-Vivarais*, p. 165). Las lluvias de abril auguran una buena cosecha, pero el campesino ansía tanto o más poder andar con la cabeza bien alta.

(150) Como puede verse, por ejemplo, en *Valentine,* de George Sand, y en *Le Meunier d'Angibault*. Pero la evolución del proceso fue lenta hasta mediados de siglo.

(151) El estudio del libro de contabilidad de Albert-Auguste Flahaut, un notable rural, propietario de unas 250 hectáreas de buenas tierras y alcalde de su pueblo en el Paso de Calais, muestra los mecanismos que utilizaba para mantener su autoridad sobre los trabajadores de sus fincas cerca de Bethune: prestaba dinero a los que preferían pedirle prestado a él en lugar de al notario; guardaba los excedentes que podría haber vendido en otro lugar para vendérselos a sus trabajadores que tenían que pagarse el sustento; prestaba servicios esenciales a los empleados que poseían alguna tierra propia; y tomaba las ganancias de los empleados en depósito, «administrando» el dinero y exigiendo a los depositantes que le indicaran qué pensaban hacer con su dinero cuando lo retiraban. Pero todo esto estaba sujeto a cambios a iniciativa del campesino. (R.-H. Hubscher, «Le Livre de compte», pp. 380, 400). Sobre la ambigüedad, véanse Georges Rougeron, *Le Conseil general*, pp. 171-172; Jean Bécarud, «Noblesse et representation parlementaire», *Revue française de science politique*, 1973, pp. 986-987; y Archives Départementales, Puy-de-Dôme M 0162 (Thiers, mayo de 1892).

(152) Frédéric Mireur, *Les Rues de Draguignan*, 3, pp. 156-158. Cuando Martin Nadaud fue abordado por un estudiante de medicina en una sala de lectura, «c'était la premiere fois qu'un bourgeois me donnait la main, et j'avoue que j'en fus très flatté».

(153) Hablando de los campesinos del Vivarais, Gaston Rioux escribió en *Foi et vie* en 1912: «Ils ne s'interessent qu'à la parole, qui est un acte» (1 de junio de 1912, p. 332). Fijémonos, por otra parte, en estos dos proverbios vascos: «Las palabras son hembras, los actos son machos»; «Las palabras y las plumas se las lleva el viento» (Sylvain Trébucq, *La Chanson populaire et la vie rurale*, 1, p. 248).
(154) De todos modos, a finales del siglo XIX encontramos un círculo de campesinos, Le Cercle des Bastidans, con un centenar de miembros, en la pequeña localidad de La Garde-Freinet (Var). En su sede, en un edificio del centro de la ciudad, los campesinos podían reunirse los domingos (¡solo los domingos!) para hablar, beber vino y jugar a las cartas. Los bastidanos se mantenían neutrales en los conflictos políticos que dividían a la ciudad (Léon Sénéquier, *Connaissance de la Garde-Freinet*, pp. 134-136).
(155) La Garde-Freinet fue uno de los lugares donde la politización de los círculos llegó relativamente pronto. La Union Philharmonique se dividió en dos facciones en 1879, la Bravade se disolvió y acabó muriendo en la década de 1880, las sociedades de cazadores se dividieron, etc. Al final, la juventud local reaccionó contra esta tendencia y empezó a frecuentar los cafés y los bailes y a cortejar a las muchachas, con independencia del bando político. Por desgracia, no sabemos con exactitud cuándo se produjo esta reacción (Sénéquier, *Connaissance*, pp. 104 y ss., 125, 172).
(156) Émilien Constant, que también ha estudiado las *chambrées*, que tanto se han investigado, considera que estas contribuyeron a introducir a sus miembros en las prácticas de la vida política moderna: nombramiento de funcionarios, discusión de temas y doctrina, difusión de consignas y de programas. Constant cita una carta de respuesta a la circular del primer ministro Émile Ollivier de 1870, publicada en la «prensa democrática» del Var y firmada por «los delegados de todas las *chambrées* campesinas de Draguignan». Pero es bueno señalar que esta carta fue presentada por un conocido militante del Var, el doctor Félix Bremond; y aun admitiendo el seguimiento que tenía entre los campesinos, cabe preguntarse hasta qué punto un documento así reflejaba realmente su pensamiento (*L'Esprit republicain. Colloque d'Orléans 1970*, París, 1972, p. 287).
(157) De ahí quizá las elecciones del 23 de abril de 1848, celebradas el domingo de Pascua, cuando pueblos enteros se congregaban para la misa mayor (Anarcharsis e Hippolyte Combes, *Les Paysans*, p. 81). Del mismo modo, después del 16 de mayo de 1877, la fecha de las elecciones se fijó en el límite máximo legal (el 14 de octubre), no solo porque así el Gobierno tendría tiempo de «preparar» a la opinión pública, sino también, como señalaba un periódico provincial del Loira, porque para entonces la cosecha de cereales y uvas habría terminado, los votantes rurales estarían libres y podrían acudir a las urnas (*Journal de Montbrison*, 22 de julio de 1877).

(158) *Courrier des Alpes*, 7 de diciembre de 1860, citado en Jacques Lovie, *La Savoie*, p. 370. Este es el significado de las «consultas» electorales que Daniel Halévy tacha de «irrelevantes» (*Décadence de la liberté*, París, 1931, p. 21). Es posible, pero cada una de ellas era una experiencia más, que familiarizaba a la gente con cosas que, de hecho, habían sido irrelevantes para ellos durante mucho tiempo.
(159) Así, hacia 1880, en las Charentes bonapartistas, los ogros invocados para asustar a los niños se convertían en Gambetta, pronunciado Grand-Beitâ, mientras que los republicanos hablaban de sus adversarios como Bounattrapistes-partisanos de *Poléyon Boune-Attrape, neveur à son onc'* (Raymond Doussinet, *Le Paysan saintongeais*, p. 130, y *Les Travaux et les jeux*, p. 421). En la misma época, el tradicional ritual provenzal conocido como «dar los pies» (*douna di cambo*), cuando se permitía a un niño dar sus primeros pasos en la iglesia, preferentemente en el momento de la elevación de la hostia, se trasladó a un contexto republicano. En Arlés, hacia 1885, los bebés daban sus primeros pasos en el vestíbulo del Ayuntamiento, bajo la mirada benévola de un busto de Marianne. Por esa misma época encontramos sucedáneos parecidos en las zonas rurales de los alrededores (Fernand Benoît, *La Provence*, p. 139).
(160) Sobre este aspecto, véase Rémy Leveau, «Le Syndicat de Chartres (1885-1914)», *Mouvement social*, 1969, p. 63. Este sindicato campesino tenía por meta «changer l'âme villageoise et débarasser les paysans traditionnels de tous les éléments irrationnels de leur comportement pour mieux les adapter à leur travail et à leur rôle dans la société française».
(161) Aunque había excepciones. A diferencia de los Alpes, por ejemplo, el Jura casi no tiene antecedentes de migración temporal porque los habitantes de la región poseían pequeñas industrias familiares y artesanales; una solución más difícil, tal vez, que emigrar, pero que ayudaba a no sentir la necesidad de marcharse.
(162) Uno de los efectos de estos cruces fronterizos fue el establecimiento de relaciones muy estrechas entre el sur de Auvernia y España. Las encuestas sobre educación muestran que los habitantes del Cantal estaban mayoritariamente a favor de la enseñanza del español como lengua extranjera obligatoria en las escuelas, y a muchos niños españoles los enviaban a escuelas del Cantal a aprender francés. A mediados del siglo XIX no había ningún municipio del distrito de Aurillac que no tuviera una familia en España. De hecho, en 1845 el Ayuntamiento de Aurillac llegó a crear una cátedra de español. Del mismo modo, los informes de Mauriac muestran que cientos de residentes pasaban gran parte del año en España o tenían que viajar allí por negocios varias veces al año (véanse Archives Départementales, Cantal IT 442 [1893; encuestas sobre educación], 99 M1 [Aurillac, Mauriac, Murat, St.-Flour, *passim*, 1808-1846; «Notice sur les émigrations… du département du Cantal», s. f., 1812? Véanse también

AD, Cantal IT 754 [156] de agosto de 1870, e IT 772; y M. Trillat, «L'Émigration de la Haute-Auvergne en Espagne, du XVIIIe au XXe siècle», *Revue de la Haute-Auvergne*, 1955, pp. 257-294).

(163) Placide Rambaud, *Économie et sociologie de la montagne*, p. 196, anota el contenido de la mochila de un vendedor ambulante en 1841: 507 docenas de bobinas de hilo; 24 piezas de algodón; 3 docenas de peines; 3.000 agujas; 9.800 alfileres; 4 docenas de lápices; 27 gruesas (3.888) de botones; 18 tabaqueras; 3 docenas de dedales; 3 cajas de «Limoges»; 4 docenas de plumas; 200 plumillas; 2 docenas de tijeras; media docena de cada uno de estos productos: pastillas de jabón, cuchillos, cuadernos, tirantes y corchetes. Teniendo en cuenta el coste del género, que ascendía a 294,42 francos, el margen de beneficio debía de ser escaso. Pero estaba el orgullo de manejar dinero en efectivo y quedarse con algo, la ventaja de conservar los recursos del hogar, y las nuevas ideas, objetos, técnicas y, sobre todo, historias que se traían de lugares lejanos. Para más detalles sobre la venta ambulante en general, véanse Marcel Gautier, *Chemins et véhicules*, pp. 47-50; R. Musset, «Les Genres de vie anciens», pp. 5-7; y los artículos de Abel Chatelain.

(164) Abate Élie Gautier, *L'Emigration bretonne*, p. 58; Georges Rocal, *Croquants du Périgord*, pp. 208, 303. Las nodrizas perigordinas podían ganar un buen dinero en la ciudad: 20 francos al mes en 1884, 25 en 1888, más un regalo tras el destete. De hecho, se cuenta que hacia 1900 un padre se alegraba si su hija soltera daba a luz: «*Me val autan que ma vaco!*».

(165) Francis Le Bourhis, *Étude sur la culture*, p. 77. Sin embargo, hay que ser prudentes cuando las fuentes oficiales hablan de la mejora de las condiciones. En 1894, por ejemplo, el comisario de policía de Brassac remitió un informe al prefecto del Puy-de-Dôme en el que describía la dieta de los segadores: seis comidas al día, más dos litros de vino o *piquette*, «que no es muy bueno». Al cabo de unos días, el prefecto incluyó esta información en un informe propio destinado a demostrar lo bien que vivían los trabajadores del campo, omitiendo el último comentario y sin explicar que se trataba del caso particular de la dieta de la época de la siega (Archives Départementales, Puy-de-Dôme M 04469, otoño de 1894).

(166) Ahora bien, ¿los emigrantes llevaban consigo siempre ideas nuevas o solo distintas? Se dice que en la Saboya los hombres regresaban con libros de magia como el *Petit* o el *Grand Albert*, «que confundían a los poco instruidos» (Antoine Balleydier, *À propos d'un mal mystérieux à Morzine sous le Second Empire*, Chambéry, 1949, p. 9).

(167) *Manuel de folklore français*, 1, p. 55. En 1864, los responsables de la escuela señalaron que La Villette estaba muy poblada por trabajadores alemanes procedentes de Alsacia y de otras zonas cercanas al Rin, que solo sabían unas pocas palabras en francés y cuyos hijos tenían dificultades para entrar en la escuela porque sabían aún

menos (*Instruction primaire*, 2, p. 220). Habría que ver hasta qué punto esos trabajadores y sus hijos sirvieron de inspiración y de campo abonado para los antisemitas parisinos de las décadas de 1880 y 1890, teniendo en cuenta que *les bouchers de La Villette* serían las fuerzas de choque de la violencia antisemita en el siglo XX.

(168) Incluso más lento, quizá, de lo que pretendo insinuar. Véase este comentario de Henri Bachelin en 1919: «Il y a les gars qui reviennent du régiment avec des habitudes d'élégance et des besoins de confort, mais cela leur passe vite. Il y a les filles qui, pour huit jours, rapportent de Paris, où elles sont femmes de chambre, du linge, des provisions et des nouvelles. Mais, dès qu'elles sont parties, on range le linge dans l'armoire […] et l'on ne pense plus aux nouvelles» (*Le Village*, p. 4).

(169) En 1868 el servicio militar obligatorio (imitando algunos aspectos del sistema prusiano) se dividió en dos «modalidades»: la primera, con cinco años de servicio activo seguidos de cuatro en la reserva, y la segunda, de servicio en la Garde Nationale Mobile, que concluyó su breve andadura en 1870-1871. De 1872 a 1889, el contingente militar siguió dividido en dos: los excedentes de cupo, que hacían un año de servicio (en la práctica, seis meses); y el resto, que servía cinco años.

(170) Según Louis Peygnaud, el gasto total anual en pago de sustitutos ascendía a más de setenta millones de francos de oro (*Le Bal des consents*, p. 149). La tasa de conmutación variaba mucho de una región a otra. En la década de 1860, más del 40 por ciento de los reclutas del Eure, el Lot y Garona y el Hérault se acogieron a esta modalidad, frente al 8 por ciento de Alsacia y Bretaña y el escaso 2 por ciento de Córcega (N. Sales, «Remplaçants, remplacés, marchands d'hommes et assurances pour le service militaire», original inédito, 2 vols., París, 1964, 1, pp. 72-74; Sales, *Comparative studies*, 1968, p. 263). Pero en todas partes, evitar a los jóvenes los rigores del servicio se reconocía como una acción meritoria. Así, en una antología de relatos edificantes para jóvenes publicada durante la Monarquía de Julio, figura uno en el que toda una clase aporta el dinero necesario para pagar al sustituto del bedel de la escuela (citado por Marie-Thérèse Latzarus, *La Littérature enfantine en France dans la seconde moitié du XIXe siècle*, París, 1924, p. 70).

(171) En la descripción que hace Émile Guillaumin del Borbonesado del siglo XIX, la madre se lamenta de que prefiere ver a sus hijos muertos antes que soldados. «De todos modos —comenta el autor—, en nuestro campo no se tenía la menor idea del mundo exterior; más allá de los límites del cantón […] se extendían tierras misteriosas […] llenas de peligros y pobladas de bárbaros» (*La Vie d'un simple*, p. 57).

(172) Francis Pérot, *Folklore Bourbonnais*, p. 10; Jean Vartier, *Sabbat, juges et sorciers*, pp. 209-210. Pero hay que tener en cuenta la vergüenza de ser rechazado por no ser apto físicamente en una sociedad en la que la salud y la fuerza eran esenciales. En Bretaña, las

consecuencias eran los insultos y la dificultad para encontrar esposa. En el Borbonesado, las chicas no bailaban con los no aptos para el servicio ni aceptaban sus atenciones (Paul Sébillot, *Coutumes populaires*, pp. 82-83; Joseph Voisin, «Entre Loire et Allier», p. 24).

(173) A. M. Duchatellier, *De la condition du fermier*, pp. 6, 221; Archives de la Guerre, MR 1236 (1826); Louis Ogès y F. M. Déguignet, «Contes et légendes», p. 114. Stendhal comenta sobre los hombres de los alrededores de Vannes y Auray en 1838: «À peine les soldats qui ont servi 5 ans sont-ils de retour au pays, qu'ils oublient bien vite tout ce qu'ils ont appris au régiment et les cent ou deux cents mots de français qu'on leur avait mis dans la tête». Al cabo de tres cuartos de siglo, René Bazin expresa los mismos sentimientos sobre los reclutas que han cumplido los tres años de servicio: «Eh bien! Ramenez-les chez eux, les soldats d'hier: au bout d'un an, la terre les aura repris. Ils ne difféféront pas, sauf peut-être au fond de leur coeur par la réminiscence malsaine des mauvais lieux et des propos de caserne, des anciens qui n'ont jamais quitté la commune […]. Oublié le passé […]. Les trois ans n'ont été qu'un épisode […]. Rien ne subsiste […] pas même une curiosité» (*En Province*, p. 237). Yo diría que estas líneas, escritas antes de la Primera Guerra Mundial, pasan por alto diferencias fundamentales en el impacto de la experiencia militar.

(174) Por ejemplo, el 18 de junio de 1876, un destacamento del 88.º Regimiento fue recibido con hostilidad en Montestruc, concretamente por los taberneros y comerciantes, que se negaron a tener nada que ver con los «voleurs» y «pillards». Además, el general al mando informó de que no era la primera vez que sus tropas eran tratadas de esta manera (Archives Départementales, Gers M 2278). Nótese la diferencia, sin embargo, entre las ciudades de guarnición, en las que el ejército suponía un buen negocio, y las meras poblaciones de paso como esta.

(175) Puede que no todos estuvieran bien dispuestos, pero la mayoría aprendían algo. Alrededor de 1890, Edward Harrison Barker, en su obra *Wandering by Southern Waters*, cuenta que se encontró con un hombre que recogía leña con un burro. «El ejército, me dijo, era la mejor escuela para aprender a tratar a una bestia con la debida consideración […]. Cuando pillan a un soldado pegando a un caballo, le caen ocho días de *salle de police*» (p. 54). En 1906, Marcel Baudoin señaló que los vendeanos aprendían «más respeto por las leyes modernas» durante el servicio militar (*Le Maraichinage. Coutumes du pays du Mont (Vendée)*, París, 1906, p. 187).

(176) Una de las consecuencias de los disturbios de 1907 fue la adopción de medidas oficiales para que el ejército comprara mayores cantidades de vino, lo que contribuyó a extender el hábito a varias unidades (Pierre Barral, *Les Agrariens français*, p. 101).

(177) *Annuaire départemental pour les Hautes-Alpes*, 1844, citado en Élie Reynier y Louise Abrial, *Les Écoles normales primaires*, p. 72. En el Ardèche se les conocía como *briançonnais* o *matinaux* porque procedían

de las montañas del Delfinado, situadas al este. También se les menciona en *Los miserables*, de Victor Hugo.

(178) Sin embargo, en 1879, un inspector escolar del Charollais se encontró con que los niños utilizaban la Biblia de Royaumont como único texto (citado en Pierre Zind, *L'Enseignement religieux*, p. 134).

(179) Vicomte Sérurier, «De l'instruction primaire… en Béarn», *Bulletin de la Société des Sciences… de Pau*, 1873-1874, p. 230. Del mismo modo, a finales de siglo se lee la propuesta en el Ariège de que una buena forma de asegurarse de que los niños entienden lo que se les enseña es «hacerles traducir el texto francés a su lengua local» (Archives Nationales, F17 10757, Ariège), igual que en las escuelas secundarias los alumnos traducen al francés textos en latín o en griego.

(180) Fijémonos en esta nota escrita por el maestro de Saint-Brancher (Yonne): *«Je vous observeré que je sui infirme de la main goche, qui motte totallement la fagulté de men servire. Je sui attaqué de leul goche par une galle qui le couvre, qui motte la fagulté de voier. Dotre cotté je sui apsent desprit enpartie par mon grand âge qui me donne une timidité insuportable, surtout lorce que japersoit des gendarmes»* (citado en H. Forestier, «Perrette décoiffée», *Annales de Bourgogne*, 1955, p. 182).

(181) André Burguière describe una escena reveladora que tuvo lugar en Plozévet (Finisterre) en 1910. El cura local intentó hablar en un mitin político, lo interrumpieron y pidió al maestro que desalojara la sala. «*Monsieur le curé* —respondió el maestro—, ¡no soy ni su criado ni policía!» (*Bretons de Plozévet*, p. 285). No hacía tanto que había sido un poco las dos cosas.

(182) Y por las ventajas concretas y las recompensas consiguientes, que la madre de una estudiante de magisterio expresa en la obra de Simin Palay *La Reyente mancade* (citada en Gaston Guillaume, *Le Théâtre Gascon*, París, 1941, pp. 124-128). «*Ue reyente!*», dice la madre:

Mes, sàbes pas quin ey beroy, per u paysa,
d'abé ue reyente à case! Ue reyente! […]
Ue hilhe qui sap de tout, e qui n'a pas
besougn, ta bibe, de trima coume nous autes,
pous camps, per la parquie, au darrè dou bestia,
ha lou hariat dous pores, afena, hemeya.

(183) Pero se ha prestado poca atención a la institución del *caméristat*, en la que un maestro o una familia pobre del *bourg* tenía internos de las granjas y aldeas de los alrededores. Hacia 1880, la madre de Pierre Besson lo envió *chez la Tinoune*, que le daba alojamiento (su madre le proporcionó la cama), le hacía la sopa y le preparaba todo lo que Besson trajera para comer. A cambio, Tinoune cobraba 1,5 francos al mes, más una libra de mantequilla y una carretilla de leña al año. En casa de Tinoune había veinte *caméristes* de ambos sexos (*Un Pâtre du Cantal*, p. 6). Véanse también Archives Départementales, Cantal 931

(299), 1903; e IT 533, 1895.

(184) Élie Reynier, *Histoire de Privas*, 3, pp. 172-173. La situación no era diferente en el Meurthe y Mosela en 1888. En Croismare, donde la cristalería local contrataba a niños de diez años, esa era la edad a la que los chicos abandonaban la escuela. En Baslieux, la posibilidad de trabajar hacía que algunos niños no la pisasen nunca, y que otros la abandonaran en cuanto tomaban la primera comunión. En Moutiers, en las numerosas familias en las que ambos padres trabajaban en las fábricas textiles locales, los niños se quedaban «al cargo de la casa» (Serge Bonnet *et al.*, «La Vie ouvrière vue par les instituteurs…», *Mouvement social*, 1965, pp. 88-89).

(185) Como es habitual, hay que desconfiar de las cifras proporcionadas por el Ministerio de Instrucción Pública. Cotejándolas con el *Annuaire du Bureau des Longitudes*, Sanford Kanter concluye que, en 1864, de 4.277.724 niños de entre siete y trece años, 1.666.440 no iban a la escuela («Defeat 1871», p. 122).

(186) En el *patois* de Picardía, el calificativo *bibloteux* ('ratón de biblioteca') se aplica a la persona que se dedica a una tarea inútil (A. Morel, «Le Pouvoir au village: en Picardie», *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, 1975, p. 166).

(187) Según Armand Audiganne, de todos los trabajadores de Saint-Étienne, los encajeros eran los mejor educados, por la sencilla razón de que tenían que controlar su producción y sus transacciones diarias. Por ello, apreciaban bien la utilidad de la escritura y no olvidaban la habilidad en cuanto dejaban la escuela (*Les Populations ouvrières*, 2, p. 103).

(188) El honor y el beneficio residen en los logros académicos. Tal vez por eso los cursos de horticultura rara vez se imponen: «Occupation manuelle nuisible au travail intellectuel» no contribuía a aprobar los exámenes. Véase C. Desprez, *Congrès pédagogique de 1880. Doléances et voeux des instituteurs*, Chartres, 1880, p. 48. Louis Chevalier señala que la enseñanza de la agricultura también se consideraba generalmente reaccionaria. Hacia 1900 y después, afirma, esos cursos se dejaron en gran medida en manos de las escuelas eclesiásticas; las laicas hicieron vagos gestos para competir con ellas, pero abandonaron el campo cuando las escuelas eclesiásticas cerraron (*Les Paysans*, p. 209). No estoy seguro de que fuera así, pero a pesar de todos los intentos de enseñar temas «útiles», la escuela se concentró y glorificó los logros intelectuales, que cada vez se percibían como más útiles.

(189) ¡Mucho y durante mucho tiempo! En Plozévet (Finisterre), los inspectores escolares critican constantemente la suciedad, el pelo largo y los malos modales de los alumnos. En 1893 «les élèves sont malpropres […]. Une grande partie viennent en classe pieds nus et sans chaussures, les vêtements en désordre, la figure et les mains noires de crasse». En 1897, «l'éducation des élèves est complètement à faire *quand ils arrivent en classe*» (la cursiva es mía; André Burguière, *Bretons*

de Plozévet, p. 294).
(190) Archives Nationales, F[17]9276 (Tarn et Garonne, 1877). La cuestión está bien planteada. Cuando en 1897 se pidió a los candidatos al *baccalauréat moderne* que comentaran el sentido y la utilidad de la historia en la educación, el 80 por ciento respondió básicamente que servía para exaltar el patriotismo (Ch.-V. Langlois y Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, París, 1898, pp. 288-289).
(191) Por supuesto, antes había profesores que infundían a sus alumnos su propio entusiasmo patriótico, pero uno sospecha que se encontraban con más frecuencia en las escuelas urbanas. En cualquier caso, sabemos por Arsène Vermenouze que estaba tan lleno de patriotismo cuando estudiaba en la Escuela Superior de los Hermanos de las Escuelas Cristianas de Aurillac a mediados de la década de 1860 que aprendió a tocar la trompeta solo para poder interpretar «La Marsellesa» (*Croix du Cantal*, 11 de agosto de 1895; 30 de julio de 1903).
(192) En una lección impartida en el segundo curso (a niños de cuatro a siete años), por ejemplo, las criaturas aprendían a interpretar las señales de tráfico. Comenzaban con la que todos conocían como una cruz, luego se les enseñaba a reconocerla como una señal que ayudaba a la gente a orientarse y, además, como una indicación de que las carreteras eran mucho mejores en su época («Il n'y avait pas de routes dans le temps…», *Devoirs d'écoliers français*, pp. 356-360). Esta imagen de la cruz como poste de señalización, como ha demostrado Renée Balibar (*Les Français fictifs*, París, 1974, p. 194), desempeña un papel importante en los escritos de Charles Péguy, que sin duda aprendió la lección.
(193) Durante el destierro de Napoleón en Elba, los alcaldes de varios municipios del Yonne se quejaron de que los sacerdotes intentaban restaurar los días festivos abolidos por el nuevo calendario, y que contaban con la complicidad de los *cabarétiers*, que fomentaban «esta falsa devoción» para que «en esos días los criados no hagan nada». Un alcalde comentaba: «Les habitants des campagnes qui avaient regretté autrefois la suppression de certaines fêtes, les verraient rétablir aujourd'hui avec répugnance, parce qu'ils savent qu'un trop grand nombre de fêtes fait perdre aux cultivateurs et aux ouvriers du temps et de l'argent, et leur donne des occasions de dépense». Y otro escribía: «Le peuple n'est cependant pas si dévot pour lui donner tant de fêtes; elles ne servent qu'à lui faire perdre du temps et dépenser de l'argent» (Archives Départementales, Yonne III M[1]47, diciembre de 1814; enero de 1815).
(194) Obsérvese que cuando, después de la Restauración, la Iglesia negó la extremaunción y sobre todo el entierro a los católicos acusados de desobedecer su autoridad, otras autoridades rivales, animadas por la experiencia reciente, se mostraron dispuestas a sustituir al sacerdote en sus funciones. Así, en 1834 nos enteramos de que en Gaillefontaine, no

lejos de Ruan, el alcalde «ha forzado la entrada en la iglesia para introducir el féretro, ha hecho sonar la campana, ha cantado él mismo, con algunos partidarios, el oficio de difuntos, y […] ha efectuado el entierro en ausencia del sacerdote» (Nadine-Josette Chaline, «Une Image du diocèse de Rouen sous l'épiscopat de Mgr. de Croy», *Revue de l'histoire de l'église de France*, 1972, p. 59). El siguiente paso lógico llegaría, como ocurrió en Provenza, cuando los habitantes de los pueblos sustituyeron «inesperada y espontáneamente» el ceremonial religioso habitual por entierros civiles solemnes. Maurice Agulhon ve aquí «los primeros síntomas públicos de una descristianización aún inconsciente» (véase Édouard Baratier, ed., *Histoire de la Provence*, p. 448). Por mi parte, me parece una prueba de que el ritual en sí es más importante que quien lo realiza. La Iglesia está muy bien, pero es prescindible.

(195) M. Bardoux, «Des caractères […] des paysans au Borbonnais», p. 236; Yves-Marie Hilaire, «La Pratique religieuse», pp. 61-62. En la década de 1870, Philip G. Hamerton describió la religiosidad borgoñona como una mezcla de fe y de escepticismo. Pero la fe se basaba en supersticiones y en cultos tradicionales, mientras que el escepticismo se centraba en la Iglesia, en sus afirmaciones e incluso en sus milagros (*Round My House*, pp. 262-263).

(196) Jules Marouzeau sugiere que la palabra en lemosín que designaba la religión se refería en realidad a las ceremonias, no al sentimiento (que podía estar presente, pero de forma tácita). Véase su *Une Enfance*, p. 36. Sin embargo, en las raras ocasiones en las que se expresan sentimientos, son de escepticismo manifiesto, como en el proverbio de Auvernia: «¡Ojalá el buen Dios fuera buena persona!» (M.-A. Meraville, *Contes populaires*, p. 336). No es de extrañar que una tarea hecha de cualquier manera, en lemosín, fuera algo hecho «por el amor de Dios» (Léon Dhéralde, *Dictionnaire de la langue limousine*, Limoges, 1969, 2, p. 278). El amor de Dios no debía de ser gran cosa.

(197) *Papiers de Grégoire*, p. 10 (St.-Calais, Sarthe). Que la gente aún creyera en los fantasmas se atribuye en la misma carta a los curas, creencia que fomentaban para que los afectados por los espectros pagasen las misas por la salvación de las almas en pena. Pero si los curas eran sospechosos de alimentar las supersticiones, las supersticiones también alimentaban a los curas; véase el dicho de los bearneses de que las brujas y los hombres lobo hacen comer capones gordos a los curas (citado en Claude Seignolle, *Les Évangiles du diable*, París, 1967, p. 134).

(198) En algunos rituales se amenazaba en tono de broma al santo si no cumplía con su deber. Así, en el Aude las muchachas iban a rezar para encontrar marido al santuario de san Salvaire. Entraban en la gruta del santo y lanzaban una piedra, tan fuerte como podían, a una roca situada en el extremo de la cueva mientras recitaban estos versos: «*San Salvaire, / douno-me un fringaire / ou te fiqui un pic / sul nic*» («San

Salvaire / dame un amante / o te arreo un golpe / en la nariz»). Robert Jalby, *Le Folklore du Languedoc*, p. 78. Estas ideas no se limitaban a los campesinos. Un viajero que recorre Provenza en 1887 cuenta que en el locutorio de un convento encontró una estatua de san José castigada de cara a la pared por no haber atendido las plegarias de las monjas, que pretendían hacerse con una herencia. Claude Seignolle, que cita este hecho, afirma que la misma práctica se seguía en otros conventos de la orden (*Les Évangiles du diable*, pp. 130-131).

(199) Camille Gagnon, *Le Folklore Bourbonnais*, 2, p. 77. Muchos de estos santos locales eran puros productos de la imaginación popular, sin tradición ni prestigio en la Iglesia. Así, en Saintonge, san Bavard curaba a los mudos, san Braillard a los epilépticos, san Pissoux a quienes padecían incontinencia urinaria, san Lacolique sanaba los cólicos. En un pueblo de Saintonge, cuenta Raymond Doussinet, cuando un niño estaba muy enfermo se encendían dos velas: una a san Rémy y otra a un imaginario san Finit (san Remis = curado; san Finit = acabado). Si la primera vela duraba más que la segunda, el niño se salvaba (*Les Travaux*, p. 436). Se podrían añadir dos casos más, entre otros muchos, en los que la fonética o algún otro vínculo histórico habían dado pie a la asociación. San Fiacre era el patrón de los jardineros y se le suele representar con una pala en la mano. Pero la primera empresa de coches de punto de París tenía su sede en el Hotel Saint-Fiacre, que tenía un cartel con el santo, que pronto se convirtió en el patrón tanto de los coches de punto (*fiacres*) como de sus conductores. Más importante para el campo es san Donato, el legendario mártir de la legión romana Fulminans, que protegía contra el trueno, el rayo y el granizo, y cuyo nombre se encuentra grabado en muchas campanas de iglesias rurales.

(200) *Ibid.*, pp. 76-77. La canonización popular creó otros muchos santos curativos o serviciales a partir de personalidades de fama local. Así, los habitantes de la ribera del Ródano en Arlés adoptaron como santa a una tal Isabelet, hija de un capitán de barco que siempre había vigilado y bendecido todas las salidas desde el Quai de la Roquette de la ciudad. Tras su muerte, en 1826, se dice que sus restos obran milagros (Fernand Benoît, *La Provence*, p. 189). También había bandidos convertidos, como san Lénard de Andouillé-Neuville (Ille y Vilaine), que después de haberse enmendado acabó muerto a manos de un carretero al que intentaba ayudar; personas piadosas como el ostrero Jo Camu, de Cancale, que en 1860 prometió dar su vida a cambio de la prosperidad de su parroquia, de la que habían desaparecido las ostras (murió poco después de hacer su voto, y las ostras volvieron al pueblo); y mártires de la Revolución como san Poufra, de la infantería ligera republicana, que curó de las fiebres al pueblo de Missiriac (Morbihan). Véase Henri-François Buffet, *En Haute-Bretagne*, pp. 340-342.

(201) Archives Nationales, F[17]9261 (Finistère). Stendhal, siempre

atento a este tipo de asuntos, aportó dos historias en este sentido. En los alrededores de Lorient, un cura de pueblo ganaba (se decía) 1.500 francos al año con los puñados de crin que obtenía por bendecir caballos o bueyes. («La bendición no cura las dolencias, lo que sería difícil de probar; protege de ellas»). En Uzerches (Corrèze) los reumáticos llevaban grandes bolas de lana para lanzarlas a la estatua de la patrona, que se encontraba a unos seis metros detrás de una barandilla. Para que fuera eficaz, la lana tenía que golpear la estatua en la parte exacta del cuerpo que se quería curar, y los peticionarios debían seguir lanzando la lana hasta dar en el punto correcto (*Mémoires d'un touriste*, 2, p. 50).

(202) Y para algunos, de hecho, era una forma de escapar de ese destino. Como señala Augustin Collot, había peregrinos profesionales, de ambos sexos, que se comprometían a cumplir los votos de quienes no podían realizarlos por sí mismos. En el Mâconnais y la Côte-d'Or esta práctica parece haber desaparecido hacia 1860 (¿cuestión de ferrocarril o de fe?). En Bretaña duró más (*De quelques anciennes traditions*, pp. 11-12).

(203) Para una explicación en profundidad de este término, véase el capítulo 27, *Le papier qui parle. (N. del T.)*

(204) *Fábulas de La Fontaine*, trad. de Lorenzo Elizaga, París/México, Librería de Ch. Bouret, 1883, libro VII, fábula XI, p. 279. *(N. del T.)*

(205) Georges Hérelle, *Études sur le théâtre basque*, p. 166. Paul Sébillot cita otros refranes de distintas procedencias: «No te fíes de la delantera de la mujer, de la trasera de la mula, y de los curas ni por delante ni por detrás»; «Casa limpia, sin curas ni palomas. Casa tranquila, sin mujeres ni sacerdotes». Pero nadie dudaba de que hacía falta cierto talento para ser clérigo, y pocos de que la condición de eclesiástico fuera envidiable: «*L'om es hurous, / un jour quan l'om se marida, / huets jours quan l'om tua lou lard, / toujours quan l'om es curé*» (*Le Folklore de France*, 4, pp. 231-239).

(206) En 1829, en un sermón pronunciado en Notre Dame, monseñor de Quélen afirmó: «Non seulement Jésus-Christ était fils de Dieu, mais encore il était de très bonne maison du côté de sa mère, et il y a d'excellentes raisons de voir en lui l'héritier légitime du trône de Judas [*sic*]» (citado por Jean Meyer en Jean Delumeau, ed., *Histoire de la Bretagne*, p. 443).

(207) En la novela del abate Labrune *Mystères des campagnes*, el cura del pueblo señala a los campesinos —que se plantean hacer bautizar a un niño por el ministro protestante— que su rival lleva gafas. «¿De verdad?». (Y discuten si lo bautizan o no). Hasta que el padre de la criatura dice: «Si lleva gafas, no quiero que toque a mi hijo» (p. 233).

(208) *Histoire du catholicisme*, 3, p. 413. De hecho, estaba muy extendida la creencia de que el papa aspiraba al trono de Francia, y que sus ambiciones solo se habían visto frustradas por el envío de tropas a Roma por parte del emperador. Pero la disposición a creer lo

peor del papa se basaba en un fuerte prejuicio anterior provocado o estimulado por la desmonetización de las monedas pontificias de un franco, que habían circulado indistintamente con el franco francés hasta la década de 1850 (véase Philip G. Hamerton, *Round My House*, pp. 213-215).

(209) Bérenger-Féraud señala que, aunque muchas procesiones de Provenza fueron víctimas de la política hacia 1877, ya estaban en declive y probablemente habrían desaparecido sin ayuda (*Reminiscences populaires en Provence*, p. 343). También hay que reflexionar sobre la afirmación (en Theodore Zeldin, *Conflicts in French Society*, pp. 142-144) de que muchos párrocos fueron llevados al borde de la locura por las fricciones con la población y los ayuntamientos, provocadas no tanto por el desacuerdo ideológico como por la lucha por el poder.

(210) En respuesta a la solicitud de orientación del obispo, Roma le dijo que, si bien el marido comete efectivamente un pecado al derramar su semilla «fuera del receptáculo», la mujer, por su parte, puede someterse pasivamente a tales prácticas sin cometer el pecado. E. Le Roy Ladurie, que cita el caso, señala que esta sutil distinción se convertiría en la base de la práctica teológica y confesional francesa, y por tanto de la dicotomía religiosa del país: los hombres = pecadores, y como tales se excluyen o autoexcluyen; las mujeres = resignadas, inocentes y pasivas, y permanecen dentro de la Iglesia (*Le Territoire de l'historien*, París, 1973, pp. 314-315). Esta división podía complicarse o reforzarse por los intentos de los sacerdotes de utilizar su dominio sobre las esposas creyentes para influir en el comportamiento político de sus cónyuges. En 1885, el cura de Payssas (Ardèche) exhortó a las mujeres del pueblo a que hicieran votar a sus maridos por la lista electoral conservadora «bajo pena de pecado mortal» para las esposas que no cumplieran las instrucciones. En 1897 se habla de un hombre del Finisterre que se negó a seguir los consejos electorales de su mujer y que «desde entonces no pudo tener relaciones sexuales con ella por proscripción clerical» (Alexandre Pilenco, *Moeurs du suffrage universel*, París, 1930, pp. 193-200). Véase también Claude Mesliand, «Contribution à l'étude de l'anticléricalisme à Pertuis de 1871 à 1914», *Annales de sociologie des religions*, 1960, pp. 49-62.

(211) Jean-Marie Vianney, párroco de Ars, fue el único sacerdote que consiguió erradicar los bailes y las tabernas de su parroquia. Todavía hoy no hay bailes en Ars, y los jóvenes van a los pueblos vecinos a divertirse (mientras que en otras zonas muchos de los bailes los organiza el párroco o grupos juveniles católicos).

(212) Émile Durkheim define la religión como una sociedad basada en ciertas creencias y prácticas que son comunes a todos los creyentes y que son tradicionales y, por tanto, obligatorias. Cuanto más fuertes y numerosas sean estas creencias y prácticas, más integrada estará la religión y mayor será su capacidad para preservar su cohesión y la del

grupo creyente. «El detalle de los dogmas y ritos es secundario —escribe—. Lo esencial es que sean capaces de mantener una vida colectiva de intensidad suficiente» (*Le Suicide*, ed. de 1969, p. 173).

(213) Abate Bellamy, *Les Effets de la communion*, París, 1900, sobre todo las pp. 48 y ss.; Henri Baudrillart, *Les Populations agricoles*, 3, p. 38. Es cierto que las cifras que dieron los responsables de la Cruzada del Rosario, que terminó poco antes de 1914, eran impresionantes. Se dice que se rezaron más de cien millones de rosarios por la salvación de Francia. Pero el rosario es una forma de oración mecánica y no refleja necesariamente un alto grado de religiosidad en quien lo practica.

(214) Aun así, en Niza el padre Frémont señalaba el 16 de diciembre de 1906 que de 54 estudiantes solo quedaban 25: «Les autres sont partis au régiment, sur l'ordre du Ministre de la Guerre» (Joseph Brugerette, *Le Prêtre français*, 3, p. 29).

(215) Nos vendría bien más información sobre los cementerios, desde la epidemia de cólera de 1832, que llevó a la apertura de otros nuevos, hasta los ataques al clericalismo, entre los que figura el intento de despojar a los camposantos de su carácter religioso y que supusieron otra manzana de la discordia durante las décadas de crispación de 1880 y 1890.

(216) Y de hecho, los destruyen. En las regiones vinícolas, la fiesta de San Juan se utilizaba como señal para destruir todos los residuos combustibles, donde se refugiaban parásitos varios. Los fardos de sarmientos que no se habían retirado de los viñedos en junio iban a parar a la hoguera de San Juan (*Enquête sur… l'agriculture*, Marne).

(217) De ahí que también sea una época de ritos de purificación. En Sologne, nos cuenta Bernard Edeine, las mujeres golpeaban las camas de la casa con husos ordenando a los bichos (y al mal) que había en su interior que «¡se fueran a la casa del vecino!». También barrían la casa al revés, y luego llevaban la porquería a la puerta del vecino (*La Sologne*, 2, pp. 803, 805). Como siempre, el mal no puede hacerse desaparecer sin más; debe ser expulsado a costa de otro. Pero el rito descrito no podía llevarse a cabo sin cierta oposición. En un sentido más amplio, conviene recordar las palabras de Claude Durand: «De hecho, la muerte del Carnaval, de la Cuaresma o del Invierno constituye una doble negación sacrificial. La mayoría de las veces se trata de la "muerte de la Muerte", del poder fecundante de la muerte, del poder de la vida que reside en la muerte» (*Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, s. f. [¿1965?], p. 332).

(218) Arnold van Gennep, *Manuel de folklore français*, 1.4, pp. 1852-1862. Otras actividades menos mortíferas seguían escandalizando a las mentes progresistas. En Vouzon (Loir y Cher), en la época de Carnaval, los cardadores de lana tocaban la campana de la iglesia, lanzaban un maniquí disfrazado de cardador desde el campanario y luego lo quemaban. Bernard Edeine cuenta que, en 1855,

el cura trató de impedirlo, pero el teniente de alcalde hizo abrir la iglesia por un cerrajero y, según el cura, «la folie s'est faite comme par le passé» (*La Sologne*, 2, p. 803).

(219) Sobre el Yonne, véase M. C. Moiset, «Usages, croyances, traditions, superstitions», en *Bulletin de la Société des Sciences… de l'Yonne*, 1888, pp. 104-106; sobre el departamento del Ardèche, Pierre Charrie, *Folklore du Bas-Vivarais*, p. 279. Por supuesto, los animales, al igual que las plantas, también cumplían una función simbólica. Así, cuenta Charrie, en ciertas aldeas cercanas a Lamastre se colocaba un haz de leña en la puerta de la casa de las recién casadas. A veces, la hoguera que se encendía estaba coronada por una percha en lo alto de la cual se ataba un gallo, símbolo de la infidelidad, que dejaban que se quemara vivo (*Folklore du Haut-Vivarais*, p. 55). Véase también Alfred Reh, «Les Joutes strasbourgeoises ou le Gaenselspiel», *Nouvelle revue des traditions populaires*, 1950, pp. 174-189, que aclara que se siguió utilizando un pájaro vivo durante la ocupación alemana y que la práctica no desapareció hasta después de la Primera Guerra Mundial.

(220) También en el Borbonesado, las carreras de caballos eran una costumbre antigua, ejemplificada por el *chevau-fug* de Montluçon del día de Pentecostés y, sobre todo, por las *fêtes baladoires* de las parroquias rurales, que las autoridades intentaron erradicar durante mucho tiempo a causa de los disturbios y las peleas que siempre se producían. Las carreras de La Ronde, en las que se elegía un «rey de la carrera», acabaron cancelándose en 1870; pero la feria de caballos que había surgido alrededor de esta iniciativa continuó en Chambérat hasta 1908 (Francis Pérot, *Le Folklore Bourbonnais*, p. 53). Hay que recordar la importancia del caballo como símbolo de fertilidad, de ahí no solo las carreras de caballos, sino las danzas ecuestres con sus disfraces mágicos (*chevau-fug*, como hemos visto; *chevau-frus*, en Provenza; *călăraşi*, en Rumanía) y todo tipo de ritos relacionados. Fernand Benoît nos cuenta que a lo largo del valle del Ródano, en el Delfinado y en el Ardèche, en la época de Carnaval los jóvenes llevan colas de caballo. También fingen clavar herraduras a las muchachas y desherrarlas con tenazas, un rito simbólico de fertilidad que se refleja en el dicho *a toumba un ferre* («ha perdido una herradura») y en el verbo *sferra* («tener un hijo»). De ahí el comentario de Alphonse Daudet sobre su *Arlésienne* que había «perdu un fer ou deux en route» (*La Provence*, p. 329).

(221) Jean Vartier nos cuenta que en los alrededores de Gérardmer, en los Vosgos, cuando se invitaba a los mozos de la granja a una «grande veillée» no accedían de inmediato si no se les decía «*et peu, on s'bettrai*» («y después, habrá pelea») (*La Vie quotidienne*, p. 90; agradezco a Michael Marrus esta referencia).

(222) Obsérvese que la licencia popular, las canciones provocadoras y los gritos obscenos escandalizaban y molestaban a las clases pudientes de la ciudad o del pueblo más que a las del campo propiamente dicho;

pero los disfraces, que a menudo consistían en vestidos del sexo opuesto, trastornaban sobre todo a los sacerdotes. En la *Revue des traditions populaires*, 1919, pp. 40-41, Paul Saintyves imprimió una *ronde* de la Alta Bretaña en la que las muchachas del bosque de Paimpont acuden a pedir la absolución por haber ido a bailar vestidas con calzones de chico, y el cura, enfadado, se la niega:

J'avons couru les danses
en habit de garçons…
J'avions bien des culottes
mais point de cotillons…
Allez-vous-en, les filles,
pour vous point de pardon.

En la canción, las chicas no hacen caso al cura; en la práctica, tampoco, y estas travesuras continuaron «dans certaines campagnes».

(223) En 1871, en muchos pueblos de Brie las figuras que se llevaban eran las del marqués y la marquesa Bismarck. Mientras tanto, en el Franco Condado los jóvenes pasaban por las calles en Carnaval cantando canciones satíricas, «inventadas para la ocasión», para ridiculizar a los miembros de las clases altas que se habían visto envueltos en algún escándalo durante el año (Charles Beauquier, *Traditions populaires*, p. 29). Sobre Brie, véase *Bulletin Folklorique de l'Île-de-France*, 1939, p. 25; sobre el Var, véase Maurice Agulhon, *La République au village*, pp. 411-415.
(224) La idea no era nueva, solo su aplicación sistemática. Así, en la Lorena, la *fête des Rois* se celebraba con especial pompa desde el siglo XV en honor a la victoria del duque René sobre Carlos el Temerario de Borgoña, el 5 de enero de 1477. Esta celebración fue suprimida bajo la ocupación francesa en el siglo XVII, restablecida por Leopoldo de Austria, suprimida de nuevo entre 1702 y 1714, mientras las tropas de Luis XIV ocupaban el país, y finalmente abolida en 1737 por Stanisław Leszczynski.
(225) Como el alcalde de Nieudan señaló debidamente, en su informe sobre los acontecimientos del 1 de Mayo de 1847: «Etant sortis de léglise Nous avons deménde aux propriétaires ésés, de donnér quelque chose aux pauvrés pour leur faire Celebrer la faite de St. Philipe, Nous avons ramasse 80fr 15c que nous avons distribué aux pauvres de la Commune ils ont desiute tous Crie vive Louis Philipe, vive louis philipe Notre bon roi, et avons terminé ainsi la faite du roi» (Archives Départementales, Cantal 43 M2).
(226) En un artículo de la *Revue pédagogique*, del 15 de diciembre de 1901, Henry Martin, inspector escolar de Bourg-en-Bresse, describe la contribución de las escuelas a las celebraciones que marcaron la anexión del Franco Condado a Francia, y se congratula de «esta

ceremonia que hace resaltar a la escuela y muestra a la sencilla población del campo que una manifestación embellecida por la poesía y la música puede conmover y encantar sin tener ningún carácter religioso».

(227) O mejor dicho, las ceremonias populares fueron a menos. Mientras tanto, las nuevas, sobre todo las oficiales, como los *vins d'honneur*, las inauguraciones y las entregas de premios escolares, se hicieron cada vez más frecuentes. Sin embargo, estas ceremonias también perdieron peso con el tiempo, e incluso en su punto álgido rara vez participaba en ellas la comunidad entera.

(228) Dieudonné Dergny, *Images, coutumes et croyances*, 1, p. 326. Esta nueva norma, aplicada justo en el momento en que el Ayuntamiento y la Iglesia estaban enfrentados, debió de tener tintes políticos.

(229) Archives Départementales, Cantal 43 M3 (St.-Flour, 16 de agosto de 1854). El relato indica que el alcalde solía encender la primera antorcha. Curiosamente, la epidemia de cólera que asoló Tolón en 1884 hizo que se recuperase la costumbre de encender hogueras, que hacía poco que se había abandonado. La excusa era que estas expulsaban los miasmas y purificaban el aire viciado, pero en realidad parece que se restauraron simplemente porque la gente disfrutaba con ellas. Las hogueras se cuidaban y mantenían durante semanas. En todo este tiempo, la Marina proporcionaba el material para mantener encendida una especialmente grande en el muelle (Bérenger-Feraud, *Réminiscences populaires sur la Provence*, pp. 138-139).

(230) El último *charivari* del que tenemos constancia en Ételfay (Somme) tuvo lugar en 1906. Se prolongó durante dos meses antes de culminar en Carnaval con un desfile de maniquíes que acabaron quemados con gran pompa junto a las vías del ferrocarril justo cuando pasaba el tren de la tarde. Los gendarmes locales se limitaron a hacer de mirones y no intervinieron hasta pasadas las nueve de la noche, cuando los berridos amenazaban el descanso del pueblo (Jacqueline Picoche, *Un Vocabulaire picard d'autrefois*, p. 71).

(231) En algunos pueblos se elaboraba una lista de cornudos que circulaba anualmente el día de San José, el 19 de marzo (véanse Charles Perron, *Proverbes de la Franche-Comté*, p. 122; Perron, *Broye-les-Pesmes*). A mediados de la década de 1880, el agricultor viudo arrendatario de la finca de Séveyrac, cerca de Bozouls (Aveyron), vio anulado su contrato de arrendamiento a raíz de un *charivari* que había denunciado a su ama de llaves por acostarse con él (*L'Aubrac*, 2, p. 181).

(232) J.-E. Mallaussène, *Saint-Jeannet*, p. 23. Compárense los acontecimientos de Vézelay en 1853. Véase también Paul Fortier-Beaulieu, *Mariages et noces campagnardes dans les pays ayant formé le département de la Loira*, París, 1945, pp. 236-242. Obsérvese que en los confines occidentales del Loira los matrimonios eran ocasión de *charivaris* destinados a reavivar rencillas familiares que a veces se

remontaban a generaciones anteriores y que podían haber surgido por motivos tan distintos como un suicidio, la pérdida de una cerda o una disputa de lindes; es lo que se conoce como *reproche* («Faire des reproches»).

(233) Su equivalente participativo, el paseo en burro, también se infligía a malhechores varios que habían infringido prohibiciones no sexuales. En Angely (Yonne) se «montaba» a los ladrones y ladronzuelos; en otros lugares se obligaba a montar a los forasteros que desobedecían la costumbre de la comunidad trabajando durante un festivo local o intentando participar en un baile del pueblo (M. C. Moiset, «Usages, croyances, traditions, superstitions…», *Bulletin de la Société des Sciences… de l'Yonne,* 1888, pp. 20-22).

(234) Como en el caso de un soguero de Villefranche (Alto Garona) que, a cambio de una remuneración, escribía versos para la gente de los alrededores. Al parecer, su ingenio y su popularidad lo convirtieron en alguien temido e influyente (P. Fagot, *Folklore du Lauragais*, pp. 147-149).

(235) Véase Frédéric La Guyader en Olivier Perrin y Alex Bouet, *Breiz Izel*, p. 184, que en 1914 señala que la enorme proliferación de ferias desde la década de 1830 había hecho disminuir la asistencia a cada una de ellas y provocado el declive de las más gloriosas. Otros factores contribuyeron probablemente a esta decadencia general, sobre todo la tendencia de los comerciantes a comprar directamente en la granja y la accesibilidad de las tiendas minoristas.

(236) Todavía lo hacen, aunque el papel económico de las ferias haya menguado mucho.

(237) Al lector seguro que le resulta conocida esa actitud. En 1859, el Consejo General del Ródano rechazó todas las solicitudes de nuevas ferias con el argumento de que para la gente del campo las ferias no eran más que ocasiones de ociosidad y disipación, que les alejaban de su trabajo y que casi siempre acababan en caos y desenfreno (Gilbert Carrier, *Paysans du Beaujolais*, 1, p. 340).

(238) Pero no se podía utilizar más de la mitad de la vela comunal en una reunión, por lo que se clavaba una aguja de tejer para dividirla por la mitad. Cuando la aguja caía, la *veillée* había terminado (René Nelli, *Languedoc*, p. 103).

(239) También en Provenza, la *bise*, la buena brisa que sopla de poniente o del noroeste es el viento de detrás [de la casa]: *vent de darrèr*. Jean Poueigh cita locuciones similares en algunas partes del Languedoc, donde «mar» o «montaña» pueden significar sur: «*Mari clar e cers escur, es de plèjo à cop segur*», o «*mountagno claro, Bourdèu* [Burdeos] *escur, plèjo per sigur*». Se suele decir que el viento sopla desde, o en relación con, un punto de referencia local conocido: el Canigó en los Pirineos Orientales, Maguelonne en el Hérault, Arbizon o Montaut en los Altos Pirineos, Marcou en las Bajas Cevenas (*Le Folklore des pays d'Oc*, pp. 52-58). Asimismo, la posición del sol determinaba

varios topónimos: en Miradoux (Gers) el sol salía por encima del lugar llamado Le Point du Jour; en Pavie (Gers) salía por encima del molino de Hébus (Phoebus); y los habitantes de Bigorre sabían que eran las doce cuando el sol estaba por encima del Pic du Midi de Bigorre (Henri Polge, *Nouveaux mélanges de philologie et d'ethnographie gersoise*, Auch, 1960, p. 108). Lucienne Roubin cuenta que en los pueblos de la Alta Provenza el punto más alto alcanzado por el sol a mediodía y visible tanto para los hombres que trabajaban en el campo como para las mujeres cerca de sus casas se convertía en la línea del mediodía o el golpe de mediodía, *barre dúou miedjóu* («Ordonnance toponymique en montagne provençale», en *L'Homme, hier et aujourd'hui*, París, 1974, p. 477).

(240) *En montagne bourbonnaise*, pp. 32, 36. Guy de Maupassant, escribiendo sobre sus viajes en Bretaña, observó: «Le paysan vous parle des aventures accomplies quinze siècles plus tôt comme si elles dataient d'hier, comme si son père ou son grand-père les avait vues» (*Oeuvres*, 1, p. 255).

(241) Parece que las versiones orales que derivan de Perrault acaban devolviendo a la protagonista al campo.

(242) Abate M. M. Gorse, *Au pays bas de Limosin*, p. 26; Francis Pérot, *Folklore Bourbonnais*, pp. 7-14. Los relatos de la cacería maldita podían actualizarse con el simple añadido de nuevos medios de transporte. Así, Claude Seignolle cita la advertencia de un anciano de Montazeau (Dordoña) a su público de que tuviera cuidado no solo con la jauría aullante de la «cacería del rey David», sino también con el «tren de fuego» que iba detrás de la cacería: cuatro o cinco vagones que recorrían el cielo, llenos de almas en pena y arrastrados por el diablo en persona (*Les Évangiles du diable*, París, 1967, p. 324).

(243) Jean Drouillet, *Folklore du Nivernais*, 4, p. 25. Este último tema aparece en un gran número de cuentos populares en los que los pobres se vengan de los ricos tirándose pedos (véase Raymond Doussinet, *Les Travaux*, p. 485).

(244) Pero los nobles no salían peor parados que el campesino que se cebaba con sus semejantes. Muchos cuentos populares denuncian al deudor convertido en usurero, al miserable oprimido que se convierte a su vez en opresor (véase Cénac-Moncaut, *Littérature populaire de Gascogne*, capítulo 1).

(245) En 1919 Emmanuel Labat escribió: «La littérature non écrite du village est morte» (*L'Âme paysanne*, p. 58). ¿Existe una relación entre la muerte de la tradición oral y la de la lengua local en la que se contaban los antiguos cuentos? Ambas desaparecieron a la vez.

(246) Cuando Poncy, el albañil lionés, dedicó su libro de canciones a George Sand, explicó que nunca las habían cantado en el trabajo porque las canciones de los obreros se inventaban al final de la jornada, junto al fuego o bebiendo.

(247) Sylvain Trébucq, *La Chanson populaire en Vendée*, p. 20. Esta

forma de proclamar la autoría también aparece en una canción que un maestro albañil de Embrun (Altos Alpes) compuso para apoyar a su candidato en las elecciones de 1846: «Qui a composé la chanson? / C'est Derbezon, maître maçon, / un jour, étant a l'Isère, / plantant des pommes de terre. / Vive Allier! Vive Allier! / Sera toujours le premier!» (Isère es un barrio de la villa de Embrun). Curiosamente, un abogado del mismo lugar que apoyaba al candidato contrario le respondió con una canción en *patois* (Henry Thivot, *Vie Publique dans les Hautes-Alpes*, pp. 41-42).

(248) Francis Pérot, *Folklore bourbonnais*, p. 115. Compárese con el texto de una profecía de 1673, durante la guerra de Holanda: «Enfin la Paix succédant à la guerre / va donner à chacun un grand contentement. / Un prince triomphant, bening [*sic*] et débonnaire, / de son Pays accablé finira le tourment» (Geneviève Bollème, *Les Almanacs populaires*, p. 82).

(249) Al igual que Marcelin Albert al cabo de medio siglo.

(250) Sobre este proceso, véase Terence Ranger, *Dance and Society in Eastern Africa*, Berkeley (California), 1975, especialmente la p. 129. En este libro, Ranger repasa la historia de un estilo de danza llamado *beni*, que se había desarrollado en la costa de África oriental en lugares como Mombasa y Dar es-Salam. A medida que el *beni* iba penetrando en el interior del país, llevaba consigo el aura de la civilización suajili. Se bailaba al son de canciones cuya letra estaba en suajili, procedía de los grandes centros urbanos suajili y, como dijo un informante local a Ranger, «las personas que sabían las canciones de ese baile eran muy estimadas como suajilis, aunque apenas supieran hablar el suajili».

(251) Veamos, por ejemplo, el siguiente comentario de Charles Robert, *Plaintes et voeux présentés par les instituteurs publics en 1861*, p. 104: «Que dire de ces chansons obscènes ou à double sens vendues les jours de foire sur la place publique de la ville voisine et importées au village quelquefois par les pères de famille eux-mêmes pour y faire lire leurs enfants. Elles sont chantées le soir à la veillée et commentées sans réserve devant les jeunes filles».

(252) Es cierto que Michelle Perrot señala el papel de los orfeones locales en los mítines de obreros en huelga o en la realización de espectáculos para recaudar fondos para los huelguistas. Pero yo diría que esto formaba parte, al menos, de un proceso de «integración negativa» en la vida cultural de la nación en general. Tanto más cuanto que esos programas solían empezar con «La Marsellesa» y terminar con el «Chant du Départ» (*Ouvriers en Grève*, 2, p. 529). Más típica, a mi juicio, es la situación de Douai (Norte), donde en la década de 1870 la elegante Société Chorale tenía como rival a un orfeón cuyos cantantes pertenecían a las «clases populares» y cuyas actuaciones eran consideradas «del todo risibles» por los melómanos de clase alta. Sin embargo, los orfeonistas competían con otras sociedades de canto de las ciudades vecinas y, cuando ganaban, la gran campana de la ciudad

repicaba celebrando su triunfo. Los coristas victoriosos entraban en la ciudad en una procesión triunfal, y se arrojaban flores a las carrozas en las que se dirigían, precedidos por una banda, al Ayuntamiento, donde eran agasajados con un *vin d'honneur* (Madame Camescasse, *Souvenirs*, pp. 83-85), todo lo cual evidencia una integración muy positiva en los rituales de la cultura oficial.

(253) Raymond Doussinet menciona una balada virulentamente antibritánica relacionada con la guerra de los Bóeres que circulaba en las Charentes a principios del siglo XX (*Les Travaux et les jeux*, p. 497). Además, en el interior del país, los comerciantes de canciones vendían baladas sobre las guerras ruso-japonesa y turco-italiana, el hundimiento del Titanic, varios crímenes locales famosos, etc. Comenta Léon Sénéquier: «Ainsi, par ce moyen, la jeunesse des coins les plus réculés pouvait chanter ce qui se chantait dans les villes quelques semaines auparavant» (*Connaissance de La Garde-Freinet*, p. 67).

(254) Sylvain Trébucq, *La Chanson populaire et la vie rurale*, 1, p. 8; Edward Barker, *Wandering by Southern Waters*, pp. 284-287. Pero Barker señala que las únicas mujeres que participaban eran las sirvientas. «En estas aldeas y pueblos las chicas se mantienen a resguardo». Además, «los sacerdotes, dondequiera que tengan influencia [...] se oponen firmemente a que ambos sexos bailen juntos».

(255) Antiguamente en Branches (Yonne), a los forasteros que se atrevían a asistir al baile del pueblo les hacían montar en burro mirando hacia atrás con la cola del animal entre los dientes y dar varias vueltas alrededor del recinto de baile, tras lo cual les obligaban a pagar las copas de sus verdugos (M. C. Moiset, «Usages, croyances, traditions», pp. 21-22).

(256) La desaparición de instrumentos antaño familiares produjo extraños efectos etimológicos. En Sologne, la popular ceremonia urbana de la procesión del *boeuf gras* durante el Carnaval había sido retomada por un buen número de *bourgs* rurales. En Yvoy-le-Marron, un pueblo del Loir y Cher, el becerro gordo desfilaba con el acompañamiento de una zanfoña y pasó a llamarse *boeuf viellé*. A finales de siglo, con el abandono y el olvido de la *vielle*, el término había perdido su sentido y la gente utiliza hoy en día la expresión incomprensible *boeuf violet* (Bernard Edeine, *La Sologne*, 2, p. 799).

(257) Augustin Dubois, *Les Anciens Livres de colportage*, p. 2. Los archivos parroquiales de Chamagne muestran que entre 1850 y 1870 se expidieron unos tres mil pasaportes a vendedores ambulantes. Véase también Jean Vartier, *La Vie quotidienne en Lorraine*, capítulo 6.

(258) Archives Départementales, Vosges 9 bis M17 (abril de 1874). Tras mucho buscar, en tiempos del Primer Imperio, descubrieron un san Neopolis o Neopolas, martirizado en Alejandría durante el reinado de Diocleciano. Con un leve retoque, el afortunado mártir se convirtió en san Napoleón, cuya fiesta, fijada por decreto imperial de 19 de

febrero de 1806, se celebraba el 15 de agosto, el mismo día que la Asunción.

(259) Yann Brekilien, *Vie quotidienne des paysans en Bretagne*, pp. 9 y ss. André Burguière, que lo corrobora, cita asimismo a un antiguo sastre de la región de Quimper que recordaba que «antiguamente una casa que no tuviera el *Bouhez ar zent* [“Libro de los santos”] no era una casa honrada» (*Bretons de Plozévet*, p. 153). Los bretones también tenían su propio Judío Errante —el Boudedeo— y compusieron una gran cantidad de canciones sobre sus idas y venidas, entre ellas, un encuentro con el *bonhomme misère*. En Morlaix aún se publicó un *gwerz* sobre ese tema en 1886 (Champfleury, *Histoire de l’imagerie populaire*, París, 1886[2], p. 71). Todo esto plantea preguntas fascinantes sobre el presunto analfabetismo —según los datos oficiales— de los campesinos bretones, cuando en realidad parece que muchos sabían leer, pero en bretón.

(260) *Bulletin de la Société Franklin*, 4 (1872), p. 109. Sanford Kanter cita las observaciones de un miembro de la Comisión de la Instrucción Primaria (Archives Nationales, C3129, 19 de enero de 1872) en el sentido de que los campesinos de la Charente tenían «una especie de miedo supersticioso a la educación» y creían que «enseñar a leer a sus hijos sería convertirlos en brujos» («Defeat 1871», p. 116). Y Philip G. Hamerton escribió sobre un joven e inteligente campesino borgoñón que, sin tener idea de la imprenta, suponía que un libro era una especie de hermoso manuscrito (*Round My House*, p. 278).

(261) En 1903 vemos que Henri-Adolphe Labourasse repite que el almanaque había perdido gran parte de su credibilidad (*Anciens us*, p. 184). ¡Debía tener mucha si aún podía decirlo al cabo de cuarenta años!

(262) Francis Pérot, *Folklore Bourbonnais*, p. 108. Por supuesto, en aquel entonces ya había carteles pegados en todas las calles. En efecto, ya en 1889 el Ayuntamiento de Remiremont se alarmó por los efectos de los carteles horripilantes o indecentes que se veían por ahí (soldados franceses decapitados por chinos; un violador a punto de asaltar a su víctima, publicidad de *La Bête Humaine* de Zola) —«provocaciones que nadie puede evitar y que atraen a los escolares más que los clásicos»— (Archives Départementales, Vosges 9 bis M26, diciembre de 1889). De hecho, las dos primeras exposiciones dedicadas específicamente a los carteles se celebraron ese mismo año. En 1896, la Liga para la Elevación de las Masas, yendo más allá de la protesta de los ediles de Remiremont, colocó grandes carteles de la *Vida de santa Genoveva* de Puvis de Chavannes para contrarrestar la influencia de las indecentes obras de Toulouse-Lautrec. Pero el cartel no se detendría. Como escribió Ernest Maindron en su obra *Les Affiches illustrées* (París, 1886): «El museo está en la calle, y esto no ha hecho más que empezar» (véase Bibliothèque Nationale, *Cinq siècles d’affiches illustrées françaises*, París, 1953). Hay que tener en cuenta que los carteles no son la única fuente

nueva de imágenes públicas. En esa misma época, la oficina de correos empezaba a distribuir los calendarios decorativos que iban a formar parte de todos los hogares humildes; y las empresas que vendían semillas, abonos y equipos agrícolas hacían lo mismo. No conozco ningún estudio sobre el papel que desempeñaron estos calendarios en salvar la distancia entre el gusto popular y el académico.

(263) De todos modos, no hay que olvidar que algunos editores enviaban comerciantes al campo para vender sus libros. Esto se menciona como una novedad en 1866 en el Saona y Loira y en el Loira, donde la Maison Conrad de Saint-Étienne despachaba a dos vendedores ambulantes cada mes, que ofrecían las novelas de Dumas, Sue, Paul de Kock y otros escritores por entregas. Se dice que sus ventas eran considerables (Archives Nationales, F179146).

(264) El número de opúsculos y pliegos de cordel vendidos en el Alto Vienne disminuye considerablemente, y pasa de 129.663 en 1863 a 28.693 en 1864, mientras que las ventas se reducen a casi nada al final de la década. En cambio, las cifras de los almanaques editados y estampados en Limoges indican que las ventas en este ámbito siguieron siendo impresionantes: 318.730 en 1872, 516.075 en 1877, casi 4 millones en el periodo 1872-1879 (Alain Corbin, «Limousins migrants», pp. 510-512).

(265) *Alicia anotada*, edición de Martin Gardner, trad. de Francisco Torres Oliver, Madrid, Akal, 1999, p. 68. *(N. del T.)*

(266) Algunos estudiosos sitúan la línea divisoria entre las antiguas y las nuevas actitudes en 1939-1942. Gustave Thibon data así la transición en el Vivarais, al igual que Placide Rambaud en el caso de la Maurienne (véanse Thibon, «Un Exemple d'émiettement humain», pp. 50-51; y Rambaud, *Économie et sociologie de la montagne*, p. 172). Arnold van Gennep argumenta en la misma línea (*Manuel de Folklore*, 1.4, p. 1579). En buena medida, esto se debe a la grave carestía de alimentos de 1940-1945, que puso fin, entre otras cosas, a los largos y pantagruélicos banquetes de boda. En el Mâconnais, cuenta Émile Violet, los bailes públicos de bodas desaparecieron en 1939. La comunidad rural, que exigía que todas las celebraciones estuvieran abiertas a todos sus miembros, ya se había desintegrado antes, cuando «los ricos» dejaron de seguir sus normas, una falta de conformidad que anteriormente se castigaba con los *charivaris*. La guerra sirvió de excusa para lo inexcusable (*Les Veillées en commun*, p. 2).

(267) Para ilustrar de un modo espléndido el proceso de préstamo, Jean-Michel Guilcher cuenta la historia de una pastoral religiosa que todavía se representaba en la Baja Bretaña en el primer tercio del siglo XX. En su recorrido por el tiempo, el autor ha encontrado su origen en una obra de finales del siglo XVIII o principios del XIX en dialecto *trégorrois*, inspirada en una publicación algo más antigua en dialecto *vannetais*; esta, a su vez, se basaba en una «obra pastoral» publicada en francés a principios del siglo XVIII en Caen, y luego en

Rennes y Nantes, que se basaba en formas aún más antiguas que se remontaban a las representaciones de misterios del Nuevo Testamento, aún vivas en la Francia del siglo XVI («Conservation et renouvellement dans la culture paysanne ancienne de Basse-Bretagne», *Arts et traditions populaires*, 1967, pp. 1-18).

(268) Más acertado es el sugerente comentario de Philip G. Hamerton de que los campesinos que vio eran inteligentísimos e increíblemente ignorantes a la vez, porque su inteligencia operaba en un ámbito restringido y rechazaba todo lo que se situara más allá (*Round My House*, pp. 228, 229).

(269) Hemos visto que esto incluía tanto el comportamiento público como el privado. El conformismo era una virtud importante: «O faut venter du vent qui vente», decían en Saintonge, donde *orighinau* era el insulto supremo que se lanzaba al vecino inconformista (Raymond Doussinet, *Le Paysan saintongeais*, pp. 305, 382). La más mínima diferencia podía suscitar rencores; las relaciones entre vecinos o parientes estaban dominadas por la envidia y el miedo a despertarla. Incluso las canciones de bodas lo reconocían: «*Lous nous espous qu'au espousat, / au despieyt dous qui an mau parlat. / S'abèu crebat tous lous yelous, / qu'auren crebat tous sounque nous. / S'abèu crebat aques matin, / qu'en auré crebat binte cinq*» (C. Daugé, *Le Mariage et la famille en Gascogne*, pp. 88-89). Es de suponer que es un motivo más por el que tantos hombres del campo, y más aún las mujeres, aprovecharon la oportunidad de marcharse del pueblo a la ciudad. Lo que los sociólogos consideran la alienación de la vida urbana debía de parecerles una emancipación.

(270) A la larga, esta precaución se convirtió en un hábito que reforzó una cautela y un negativismo naturales. Incluso cuando los cultivos o métodos tradicionales podían abandonarse de forma segura, y tal vez provechosa, para probar otros nuevos, «el experimento es un riesgo, y pocos se atreven a arriesgarse a perder en una empresa audaz cuyo fracaso es esperado por sus vecinos burlones» (conde de Neufbourg, *Paysans*, p. 18).

(271) Lucien Gachon, «L'Arrondissement d'Ambert», en Jacques Fauvet y Henri Mendras, *Les Paysans et la politique*, pp. 393-396. Mendras cuenta cómo la agricultura del cantón de Sauve (Gard) pasó del policultivo a la especialización. Allí los campesinos habían practicado una agricultura mixta que se adaptaba bien a la autarquía y al poco dinero en efectivo hasta finales del siglo XVIII, cuando el aumento de los impuestos y de los derechos señoriales les obligó a encontrar una forma de obtener dinero en efectivo. Añadieron moreras a sus cultivos y empezaron a criar y vender gusanos de seda, algo a lo que antes se habían resistido pero que ahora veían como la forma más económica y conveniente de salir de su actual situación. Este cambio los introdujo gradualmente en la economía de mercado. Una crisis decimonónica en el mercado de la seda les llevó a una nueva adaptación, esta vez a la

vid. Con ello, tuvieron que abandonar por completo su policultivo tradicional, pero la morera había allanado el camino para el cambio, sobre todo en lo que respecta a las mentalidades (*Esprit*, junio de 1955, p. 919).

(272) Compárese con Pierre Bourdieu y Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement*, p. 157. Al convertirse el tiempo en una cantidad mensurable, puede «perderse»: una idea desconocida para una economía que no daba importancia al tiempo «bien aprovechado» o «malgastado». El trabajo, ya no difuso, se convirtió en una mercancía que podía ser —de hecho, debía ser— cuantificada en términos de tiempo. Aunque expresiones como «el tiempo es oro» se repitieran hasta la saciedad, carecían de sentido mientras el primero pareciera inagotable y el segundo, apenas real. El tiempo solo tenía sentido si el oro tenía sentido; y el oro, en forma de dinero, formaba parte de la tecnología moderna que, como hemos visto, se adoptó tarde. Cuando Bachelin escribió *Le Serviteur* (publicado en 1918, pero redactado en vísperas de la guerra), ya se había dado cuenta de que su padre trabajaba doce minutos para ganar cinco céntimos, de modo que tenía que trabajar veinticuatro minutos a cambio de un vaso de vino tinto y dos horas a cambio un paquete de tabaco de cinco céntimos. «C’est une grande force dans la vie que d’avoir, comme étalon de ses besoins et de ses désirs, le prix d’une heure de son propre travail» (pp. 151-152). Creo que esos criterios y esa conciencia eran algo nuevo.

(273) V. Dupont, *Quand Eve filait*, p. 9. Esto confirma lo que ya sabíamos: que los valores oficiales se transformaban imperceptiblemente en valores locales. La ética del trabajo formaba parte de la moral y de la religión oficiales desde el siglo XVII, del sentido común hasta donde la mente puede llegar. No hicieron falta Guizot ni la enseñanza de las escuelas para difundirla. El ahorro, la previsión, la autoayuda no eran extraños para el campesino. Solo que sus posibilidades estaban muy limitadas. Los campesinos sabían todo sobre la gratificación diferida. Solo que la gratificación diferida era tan escasa que apenas dejaba huella en las estadísticas. Lo que cambió en el siglo XIX, y más a medida que avanzaba el siglo, fueron los límites de las posibilidades, de ahí la aplicabilidad de valores conocidos pero relativamente irrelevantes antes de esa época; una cuestión de grado.

(274) Compárese con Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, p. 92: «La asimilación del grupo solo puede acelerarse aún más reduciendo o destruyendo la información competitiva recordada del pasado no asimilado, y reduciendo o reprimiendo las respuestas no asimiladas a las que daría lugar en el presente [...]. Sin embargo, la asimilación puede acelerarse en gran medida aumentando el ritmo de las nuevas experiencias de la sociedad».

(275) Jean Chombart de Lauwe, *Bretagne et pays de la Garonne*, pp. 27, 131. Los bretones también suponían una buena parte de la mano de obra inmigrada barata, al igual que hoy en día los inmigrantes de los

países menos desarrollados. Véanse, en particular, el abate Élie Gautier, *Emigration Bretonne*, y el anuncio que cita, p. 99, publicado en el *Progrès de Briey* y reimpreso en *La Paroisse bretonne*, París, septiembre de 1909: «Je préviens MM les cultivateurs que courant janvier j'irais chercher quelques wagons de domestiques en Bretagne [...]. Ils seront débarqués tous sur la place de la gare à Longuyon, où chacun pourra choisir le sujet qui lui plaira le mieux». Esto no significa que los bretones fueran los únicos inmigrantes que servían de mano de obra barata. Todo lo contrario. Véase André Armengaud, *Les Populations de l'est-Aquitain*, p. 252. La mano de obra barata de origen nativo era objeto tradicional de desprecio. Véase también Martin Nadaud, *Mémoires de Léonard*, sobre todo la p. 54, con los insultos que los albañiles de la Creuse tenían que soportar durante sus migraciones y en los *chantiers* donde trabajaban.

(276) Friedrich Engels, para quien la conquista francesa de Argelia fue «afortunada [...] para el progreso de la civilización», sería del mismo parecer: «Al fin y al cabo, el *burgués* moderno, con la civilización, la industria, el orden y, al menos, una relativa ilustración que le sigue, es preferible al señor feudal o al salteador de caminos» (citado en Shlomo Avineri, ed., *Karl Marx on Colonialism*, Nueva York, 1968, p. 43).

(277) «El infierno es estar privado de historia», escribiría Morvan Lebesque (*Comment peut-on être Breton?*, p. 43). Véase también Frantz Fanon, *Les Damnés*, p. 40: *monde sur de lui* («un mundo de estatuas: la estatua del general que realizó la conquista, la estatua del ingeniero que construyó el puente; un mundo seguro de sí mismo»). Y hay que tener en cuenta las batallas libradas en torno a las estatuas durante la Tercera República: en 1903, Combes inauguró la estatua de Renan frente a la catedral de Tréguier; en 1932, pusieron una bomba en el monumento de Rennes que celebraba la incorporación de Bretaña a Francia en el cuarto centenario de la efeméride.

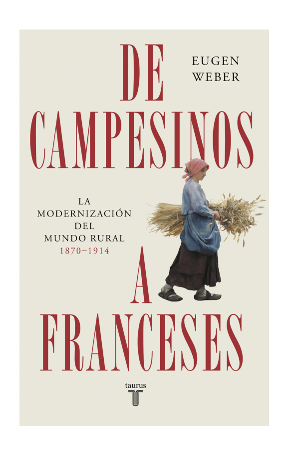
(278) El sentido común y la información de que dispongo indican que las distintas regiones sucumbieron a la civilización más o menos en relación con su exposición a la influencia urbana —y especialmente parisina— y con el grado de dicha influencia, la facilidad, y por tanto la escala, de la migración, la proximidad del ferrocarril, etcétera. Sin embargo, ni siquiera en este caso hay una regla infalible: el Lemosín, más cercano a París, se abrió a su influencia más tarde que Provenza, que, por supuesto, no solo se benefició del vínculo tradicional con el valle del Ródano y de las primeras conexiones ferroviarias, sino que estaba más urbanizada. Sin embargo, ¿por qué los hombres del lejano Ardèche emigraron a París en mayor número que los del Nièvre o del Orne? (véase L. M. Goreux, «Les Migrations agricoles», p. 365). Pueden encontrarse explicaciones, por supuesto; pero estas desbaratan cualquier regla general con numerosas excepciones. El problema de las generalizaciones es que, en el mejor de los casos, no son más que verdades en general.

(279) Las dos Francias que evoca D'Angeville seguían enfrentadas al terminar el siglo XIX; pero sus diferencias se habían atenuado. Las deficiencias en la dieta eran menos notables. A partir de 1880, los niños del sur crecieron más. Y a partir de 1900, los reclutas del sur empezaron a acortar la distancia que los separaba de los hombres altos del norte. Para entonces ya habían alcanzado al norte en tasa de alfabetización. Y aunque la fecundidad entre las parejas casadas (un indicio del cambio de mentalidad) tendió a disminuir más tarde en los departamentos al sur de la línea, la proporción de mujeres que se casaban aumentó en el sur casi tan rápido como en el norte (véase Étienne van de Walle, *The Female Population of France*, sobre todo pp. 178, 184).

Un clásico indispensable para entender la historia de Europa y la formación de las identidades nacionales.

«Un libro magistral sobre un tema esencial: la formación de los sentimientos y las preocupaciones nacionales en la historia».

Juan Pablo Fusi



¿Cómo se construye una nación? Este revolucionario estudio de Eugen Weber, publicado originalmente en 1976 pero nunca traducido al español hasta ahora, ofrece una iluminadora respuesta a esa pregunta a través del caso de Francia, considerado el ejemplo más acabado de identidad nacional perdurable a lo largo del tiempo. Weber demuestra que, cien años después de la Revolución, millones de campesinos, que conformaban más de la mitad de la población, seguían llevando las mismas vidas que sus antepasados, con un contacto limitado y superficial con el resto del país.

A partir de los hechos pequeños, de los detalles de las vidas de la gente (el choque lingüístico entre el francés y los diversos patois, las

fiestas populares, el papel de la música, la lectura y la prensa, los usos de cama de los jóvenes…), Weber da forma a una obra monumental y viva que revolucionó la historia social y de los nacionalismos. Describe de forma amena, documentada y provocadora cómo en Francia tuvo lugar una auténtica crisis civilizatoria a finales del siglo XIX, a medida que las ideas y las costumbres tradicionales iban sucumbiendo ante las fuerzas de la modernización. El ferrocarril y las carreteras fueron factores decisivos, al acercar regiones hasta entonces lejanas e inaccesibles a los mercados y los centros principales del mundo moderno. La producción industrial, por su parte, hizo redundantes numerosas profesionescampesinas y el creciente sistema educativo enseñaba no solo el idioma de la cultura dominante sino también sus valores, entre ellos el patriotismo. A la altura de 1914, Francia finalmente era «La Patrie» de hecho, y no solo en nombre.

Eugen Weber (Bucarest, 1925-Los Ángeles, 2007) fue un historiador estadounidense de origen rumano, especializado en el estudio de la historia contemporánea de Francia. Su obra más notable es *De campesinos a franceses*, publicada originalmente en 1976 y nunca antes traducida al castellano. Fue profesor de la UCLA y recibió todo tipo de reconocimientos, como el de miembro de la Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias, el de miembro de la Sociedad Filosófica Estadounidense o las becas de la Fundación Guggenheim y el Consejo Estadounidense de Sociedades Científicas.



Título original: *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870-1914*

Primera edición: septiembre de 2023

Diseño de portada: Penguin Random House Grupo Editorial / Nora Grosse
Imagen de portada: Julien Dupré (1851-1910), *Regreso de los campos* © Album

ISBN: 978-84-306-2599-4

Compuesto en Arca Edinet S. L.

Facebook: penguinebooks
Facebook: tauruseditorial
Twitter: @tauruseditorial

«Para viajar lejos no hay mejor nave que un libro.»

Emily Dickinson

Gracias por tu lectura de este libro.

En **Penguinlibros.club** encontrarás las mejores recomendaciones de lectura.

Únete a nuestra comunidad y viaja con nosotros.



Penguinlibros.club

ÍNDICE